Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten

von

Christian Garve.

Anmerkungen
zu dem Ersten Buche.

Zweyte Auflage.

Breslau,
bey Wilhelm Gottlieb Korn.
1784.

Vorrede.

Diese Anmerkungen enthalten eine Reihe von Gedanken, die durch die Ideen des Cicero veranlasset worden sind: bald auf eine nähere, bald auf eine entferntere Weise mit ihnen verbunden, bald zur Erläuterung, bald zur Entwickelung derselben bestimmt; zuweilen bloß an sie angeknüpft; ungleich an Methode und in der Ausführung, und nicht frey von Wiederholungen. Einige Abhand-

lungen zum ersten Buche sind systematischer, und vollständiger ausgearbeitet; aber sie haben vielleicht, hin und wieder den Fehler der Systeme, daß in denselben mehr auf den Zusammenhang der Ideen unter sich, als auf ihr Verhältniß zu den Thatsachen, und zum Gebrauche gesehen wird. Im zweyten Theile sind einige Aufsätze, worinn ich bloß meine Empfindungen oder meine Erfahrungen ausgedrückt habe: aber diese sind dafür bloße Bruchstücke, einzelne Gedanken, ohne Zusammenhang, oder doch nur unvollkommen verbunden. Zuweilen mag ich, was ich in meinem zu engen Kreise bemerkt, für allgemein angesehen haben. — Das alles sind Fehler, die, wie der Leser sagen wird, ich nicht hätte gestehen, sondern

bessern sollen. Wenn mir dieses wäre möglich gewesen, ohne entweder das ganze Vorhaben aufzugeben, oder es so weit hinauszuschieben, daß seine Ausführung ungewiß geworden wäre: so würde ich meine Arbeit dem Publicum nicht in einem Zustande, den ich selbst für unvollkommen halte, vorlegen. Jetzt kömmt alles darauf an, ob das Gute, was diese Betrachtungen in den Ideen selbst enthalten, die Fehler überwiegt, welche in der Anordnung oder in dem Vortrage derselben seyn mögen. Ein Autor muß sich natürlicher Weise, in seinem Buche abschildern: und ich bekenne mich zu allen den Schwächen, wovon der Leser die Wirkungen in dem meinigen entdecken wird; doch nicht, ohne mir die Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen,

daß ich alle Sorgfalt angewandt habe, denselben zuvorzukommen, oder sie wegzuschaffen.

Diese Anmerkungen sind zum Verstehen des Cicero, nur an wenig Orten nothwendig. Oft erklären sie gerade das, was nur demjenigen Schwierigkeit machen kann, der den Cicero am besten versteht. Die meisten Leser werden zuerst historische Anmerkungen über die in diesem Werke des Cicero häufig angeführten Namen und Thatsachen erwarten, welche, wenn sie auch zu der Absicht, wozu sie Cicero anwendet, durch den Zusammenhang hinlänglich aufgeklärt werden, doch die Neugierde des Lesers erregen, die Personen und Begebenheiten wovan die Rede ist, an sich näher kennen zu lernen. Dieses billige Verlangen zu be-

friedi-

friedigen, wollte ich, nach meinem ersten Plane, Erläuterungen der historischen Sachen, diesen philosophischen Anmerkungen sogleich beyfügen. Die Aufsätze, welche dazu gehören, sind größtentheils ausgearbeitet. Ich halte sie aber wenigstens für jetzt zurück, bis das Publicum sein Urtheil über die gegenwärtige Arbeit gefällt hat. Zuerst sind auch jene historischen Anmerkungen zu Untersuchungen, und also weitläuftiger geworden; und schon jetzt hat Ciceros Schrift einen zu langen Anhang. Ueberdieß kann ich in dem historischen Fache, in welchem ich fremder bin, meinem Fleiße und meiner Fähigkeit noch weniger zutrauen, daß sie etwas vorzügliches leisten können. Wenn also die Mängel, welche die gegenwärtige Arbeit hat, sie

in den Augen guter Richter verwerflich machen sollten: so würden die Leser des Cicero noch weniger an denen verlieren, die in ihren Gegenständen nicht so wichtig, und in ihrer Ausarbeitung unstreitig mangelhafter sind.

Philo-

Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen.

Zum Ersten Buche des Cicero von den Pflichten.

Ich glaube den Lesern des Cicero keinen unangenehmen Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen eine kurze Uebersicht des ganzen Werks verschaffe: und sie zugleich auf die Theile desselben aufmerksam mache, die entweder mit vorzüglicher Gründlichkeit behandelt sind; oder die mangelhaft, dunkel, und nicht hinlänglich bewiesen scheinen.

Ein Uebersetzer kann die Bekanntschaft, die er mit seinem Autor gemacht haben muß, nicht besser nutzen, als wenn er die Sachen selbst beurtheilt, welche dieser enthält. Indem er auf solche Weise die Leser in den Stand setzt, den Grad der Einsichten und der Aufmerksamkeit zu prüfen, mit welchem er an seine Arbeit gegangen ist: so hilft er ihnen zugleich die vor-

vornehmste Absicht erreichen, welche ihnen dieselbe verschaffen kann. Wenige schöpfen aus den wissenschaftlichen Werken der Alten, den ersten Unterricht der Sachen, wovon sie handeln. Wenn sie also in denselben doch mehr als Sprache und historische Nachrichten suchen: so muß dieser Nutzen vornehmlich durch die Vergleichung erreicht werden, die sie zwischen ihren Ideen und den Ideen der Alten anstellen; durch Bemerkung der Verschiedenheit, welche Zeit, National-Verfassung, Lebensart, in der Behandlung einerley Wissenschaft, und in Betrachtung eben derselben Gegenstände, hervorgebracht hat; durch Aufmerksamkeit auf den Fortschritt, den die Kenntnisse selbst oder die Methode in einigen Stücken gemacht haben, oder auf die Abwege, auf welchen Theile der schon entdeckten Wahrheit, wieder verlohren oder verdunkelt worden. Alles was uns veranlaßt zu vergleichen, befördert das Nachdenken: und unsre eigenen Begriffe, werden nicht nur klärer, sondern auch nach ihrem Ursprunge, — ob sie vom Zufalle und Vorurtheile, oder von hinlänglicher Einsicht und eigner Betrachtung, herkommen, — uns selbst besser bekannt; wenn wir sie mit Begriffen entfernter Oerter oder alter Zeiten zusammenhalten, wo durch andre Zufälle andre Betrachtungsarten entstanden waren, und wo andre Vorurtheile als die uns gewöhnlichen, herrschten. Jede schon zu sehr uns geläufige Form einer Wissenschaft abzuhandeln, oder gewisse Wahrheiten auszudrücken, hindert uns, über die Gegenstände derselben eben so frey nachzudenken, eben die Aufmerksamkeit auf sie zu wenden, als wenn sie uns unter einer neuen

en Gestalt, und mit einem ungewöhnlichen Vortrage erscheinen.

Zuerst ist es deutlich, und Cicero gesteht es selbst, daß diese Abhandlung von den Pflichten, nach einem Griechischen Muster ausgearbeitet ist. Die Begriffe sind Begriffe der Griechischen Philosophie: die Unterschiede sind Unterschiede der Griechischen Sprache. Alles was in seinem Werke, aus der Erfahrung und Kenntniß der Welt geschöpft ist: ist deutlich aus einander gesetzt, mit feinen oder auffallend wahren Betrachtungen durchwebt. Alles hingegen, was entweder tiefere Untersuchungen über die ersten Gründe der Wahrheiten, und genauere Zergliederungen unsrer gewöhnlichen Begriffe erfordert; oder was die besonderen Subtilitäten der Griechischen Schulen angeht: hat mit dem übrigen weder gleichen Grad der Klarheit noch der Bündigkeit.

Jener allgemeine Vorrath von Begriffen, der aus der Beobachtung der alltäglichen Vorfälle, in der natürlichen oder bürgerlichen Welt geschöpft wird, ist allen Nationen gemein: und findet also in allen Sprachen Ausdrücke: durch welche er mitgetheilt werden kann. Diese besonderen Entdeckungen, die von dem Scharfsinn einzelner Personen herrühren; diejenigen Untersuchungen, zu welchen die Menschen nicht durch ihre Bedürfnisse, sondern durch ihre Wißbegierde und besondre Talente geführt werden; — so wie sie einer Nation mehr eigen sind als der andern: können auch in der Sprache der einen, leichter als in der

Sprache der andern, ausgedrückt werden. Bey den Griechen war die Sprache mit ihrer Philosophie zugleich gebildet worden. Die Begriffe waren die natürlichen Früchte des Geistes der Nation, welcher zur Speculation Hang und Anlage hatte; und die Sprache wurde der Abdruck dieser Begriffe. Von den Römern wurde eine fremde Philosophie, in ihre schon gebildete Sprache übergetragen. Indem sie die Definitionen der Griechen ohne alle Aenderung annahmen, und doch zu den Definitis derselben, nicht Wörter von vollkommen gleicher Bedeutung hatten; indem sie alle ihre Schlüsse wiederhohlten, und sie doch aus weniger genau, oder aus anders bestimmten Schlußgliedern zusammensetzten: so mußten nothwendig, — besonders zu der Zeit, als die lateinische philosophische Sprache erst gebildet wurde, — in den Begriffen Dunkelheit, und in den Beweisen Lücken entstehen.

Cicero selbst, so weit wir die Geschichte seines Lebens zu Rathe ziehn, oder ihn nach seinen Schriften beurtheilen können, war ein Mann von hellem Geiste, von richtiger Beobachtungsgabe, von großer Thätigkeit: — lauter Eigenschaften die den gesunden Verstand ausbilden, und ihm mannichfaltigen Stoff verschaffen können. Aber er hatte nicht den speculativen Geist, der die ersten Gründe der Wissenschaften zu durchdringen sucht; nicht die Muße, die dazu in den Stand setzt; nicht den Character der begierig darnach macht. Er war ein Staatsmann; — von der Zeit an, da er die Uebungen der Jugend geendigt hatte, in mannichfaltige Geschäfte verwickelt. Um sich auf

diese vorzubereiten, war der Zweck seiner Studien gewesen. Er hatte die Beredsamkeit, der öffentlichen Angelegenheiten wegen; und die Philosophie, der Beredsamkeit wegen, getrieben. Die Einsicht welche er in die speculativen Wissenschaften suchte, hatte nur zur Absicht, ihm die Begriffe über practische oder politische Gegenstände aufzuhellen, oder ihm den Ausdruck derselben zu erleichtern. Er stand in der ausgebreitetsten Verbindung mit der Welt, und mit den höhern Ständen seiner Nation. Sein Leben war der Zeitpunkt der größten Macht der Republik, und ihres weitläuftigsten Staatssystems. Es war zugleich die Epoche der größten Revolutionen und der größten Charactere: an jenen nahm er selbst durch seine Schicksale und Verrichtungen Antheil, diese kannte er durch persönlichen Umgang. Bloß nach seinen Schriften zu urtheilen: welche Menge von Menschen hat er nicht mit einem gewissen Grade von Vertraulichkeit gekannt; welche Verschiedenheit von Begebenheiten, Handlungen, Glückswechseln hat er nicht während des Laufs seines Lebens gesehn! — Keine Lage konnte vortheilhafter seyn, um über die Natur der Gesellschaft, die Verschiedenheit der Charactere, über den Einfluß den gewisse Eigenschaften auf die gute oder üble Meynung der Welt haben, über die äußre Wirkungen der Leidenschaften und der Tugenden, Erfahrungen anzustellen. Aber keine war weniger geschickt, abstracte Gegenstände völlig zu ergründen, oder über die Natur der unsichtbaren und geistigen Kräfte selbst nachzudenken, von welchen im Umgange und in Geschäften, nur die sichtbaren Aeuss-

serungen bemerkt werden, nur diese von Wichtigkeit sind.

Diese Beschaffenheit seines Geistes, diesen Einfluß seiner Umstände, finden wir auch in unsern Büchern von den Pflichten wieder. Da, wo nicht die moralische Natur des Menschen im Allgemeinen untersucht, sondern die besondern Pflichten desselben im gesellschaftlichen Leben erklärt werden: da sieht man deutlich, daß er die Philosophie seines Lehrers vollkommen gefaßt hat, sehr hell ausdrückt, und ohne Zweifel mit eignen Einsichten bereichert. In den bloß theoretischen Untersuchungen hingegen, in der Erklärung abstracter Begriffe; — wo die einfacheren Bestandtheile von gewissen moralischen Eigenschaften aufgesucht, oder gewisse Schwierigkeiten aufgelößt werden sollen: bringt er da, wo er Vorgänger hatte, nicht vollkommene Deutlichkeit hervor; und, wo er ohne Vorgänger arbeitet, sind seine Ideen nicht tief, seine Betrachtungen bleiben an der Oberfläche.

Wenn er von der Natur der Wohlthätigkeit, von dem Anstande und den Regeln der guten Sitten, von dem Umgange und dem Gespräche, den Mitteln sich Liebe zu erwerben oder sich in Achtung zu setzen, redet: so unterrichten seine Vorstellungen durch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit; oder sie intereßiren durch die Wahrheit die man in ihnen erkennt, und selbst durch die Neuheit die man in einigen zu entdecken glaubt. Aber die vollkommene und unvollkommene

Tu=

Tugend *; das doppelte Decorum **; der Begriff der Ordnung (εὐταξία) ***; der Beweis, daß die gesellschaftliche Tugend die vornehmste sey, aus dem Begriffe der Weisheit geführt †; vornehmlich die allgemeine Theorie der Collisionen ††, sind entweder nicht so deutlich vorgetragen, oder nicht so gnugthuend ausgeführt.

Eben diese Lage in welcher sich Cicero befand, und die in gewisser Maaße den Umständen ähnlich war, in welchen sich die ältesten Philosophen Griechenlandes befunden hatten, bringt noch eine andre Eigenthümlichkeit seiner Moral hervor. Die Personen, welche dieselbe vor Augen hat, sind fast immer die Menschen der höhern Classe, die an der Staatsverwaltung Theil nehmen können. Die Regeln, welche sie vorschreibt, sind nach ihren besondern Bestimmungen, nur für die Aufführung derjenigen gegeben, welche den öffentlichen Geschäften vorstehn. Wenn die Moral des Cicero sich von dieser Höhe herabläßt: so ist es nur bis auf die Classe der Menschen, welche sich mit dem Unterrichte und der Erforschung der Wissenschaften beschäftigt. Die übrigen geschäftigen Stände der Gesell-

 schaft,

* I. 3. Atque etiam — possit. Seite der Uebersetzung 7. Es giebt noch rc. verglichen mit III. 4.

** I. 27. Qualis autem differentia — ad finem. S. 71. bis 73.

*** I. 40. Deinceps de ordine — dicenda sunt. S. 109.

† I. 43. Princepsque omnium — id esse maximum. S. 118.

†† Im ganzen dritten Buche.

schaft, welche die Bedürfnisse derselben hervorbringen oder herbeyschaffen; dieser so ausgebreitete, so unentbehrliche und so schätzbare Theil der Menschen, — findet zwar allerdings die allgemeinen Vorschriften der Tugend, die wegen der gleichen Natur der Menschen allen Ständen gemein sind: aber er vermißt größtentheils die Anwendung dieser Vorschriften auf seine Umstände und Verhältnisse; er findet hingegen vielen Unterricht, von welchem er keinen Gebrauch machen kann, viele Regeln, zu deren Ausübung er keine Gelegenheit findet.

Es ist sonderbar, daß, da die Verfassung der alten freyen Staaten, den politischen Stolz demüthigte, indem sie das Glück und die Erhebung der Großen, von der Gunst und den Wahlstimmen der Geringern abhängig machte: die Vorurtheile der alten Welt hingegen, den philosophischen Stolz gewissermaßen nährten; und das Vorrecht der Aufklärung beynahe bloß den Menschen zueigneten, die durch ihre Geburt oder ihre Glücksumstände bestimmt waren über die andern zu herrschen. Daher kömmt es, daß die moralischen Vorschriften des Cicero, so oft in politische Anweisungen übergehn; daß, wenn er der Wißbegierde eine Einschränkung giebt, es diese ist, sich nicht dadurch von öffentlichen Angelegenheiten abhalten zu lassen; daß er diejenige Gerechtigkeit, welche der Regierer der Staaten durch Unpartheylichkeit oder Uneigennützigkeit beweiset, am stärksten empfiehlt; daß er die Ungerechtigkeiten am meisten rügt, welche an der Spitze der Armeen oder des Staatsraths, begangen werden.

den. Daher redet er so weitläuftig, von den Mitteln wie man sich das Volk verbindlich machen soll, von der Beredsamkeit als dem Wege zu Ehrenstellen, von den Rechten des Krieges; daher faßt er alles was dem Menschen nützlich ist, unter die Begriffe der Volksliebe und der Ehre zusammen; daher sind endlich alle seine Beyspiele, aus der politischen Geschichte und von Staatsleuten genommen.

Diese Ursache bringt auch eine so merkliche Ungleichheit, in der Ausführung der verschiedenen Arten der Pflichten hervor. Diejenigen durch welche der Mensch seinen eignen innern oder äußern Zustand verbessert, sind nur kurz angezeigt. Das häusliche Leben kömmt in keine andre Betrachtung, als insofern es der Uebergang zum bürgerlichen, und der Grund desselben ist. Die Pflichten der Religion sind völlig weggelassen. Nur die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft sind in genaue Betrachtung gezogen; und einige davon sind mit einer Ausführlichkeit behandelt, die mehr für die Politik gehört.

Cicero theilt zuerst alle moralische Wissenschaft in zwey Haupttheile *: in die Lehre von dem höchsten Gute, welche er in besondern Büchern abgehandelt hat: und in die von den Pflichten, wozu diese Bücher bestimmt sind.

Diese Eintheilung ist allen Secten der alten Philosophen seit dem Sokrates eigen; — sie ist auch den Neuern nicht fremde, ob diese sie gleich unter einem andern Namen kennen; sie ist endlich in der Natur der Sache gegründet. Jener erste Theil untersucht nämlich, die allgemeinen Gründe aller Verbindlichkeit, und das Wesen der Tugend: das ist unsre allgemeine practische Philosophie. Der andre bestimmt die einzelnen Pflichten, die aus der Natur und den Verhältnissen der Menschen herfließen: das ist unsre Ethik.

Aber wie ist die Lehre vom höchsten Gute zugleich der allgemeinste Theil der Moral? Und wie können zu derselben die dunkeln Fragen gehören, die Cicero dahin rechnet; ob alle Pflichten gleich sind? ob es vollkommene Pflichten gebe?

Erstlich, wer die Natur dessen was Gut ist, untersucht, untersucht die ersten Triebfedern unsrer Begierden; und nur daraus können die Gründe der Moralität geschöpft werden. Die Lehre de finibus ist nichts

* c. 3. Omnis de officio etc. S. 7. und folg.

nichts anders, als eine Abhandlung von der moralischen Natur des Menschen. Wenn wir wissen wollen, welche Handlungen des Menschen, den Vorzug vor andern verdienen: so müssen wir überhaupt erst wissen, was Vorzug verdient. Um zu sehen, ob in der Natur und den Eigenschaften eines Menschen, der solche und solche Handlungen thut, etwas Eigenes liege, das ihn glücklicher macht als andre; oder ob eine gewisse Aufführung des Menschen ein mehr sichrer Weg zum äußern Wohlstande sey, als eine andre: muß erst ausgemacht werden, was überhaupt seine Begierden erregt, und sein Glück ausmacht.

Die Methode, welche die Alten erwählt haben, um dieses zu untersuchen, ist die natürlichste und beste. Sie fangen mit der Naturgeschichte des Menschen an; nehmen ihn gleichsam bey seiner Geburt auf; betrachten den Bau seines Körpers, die Bewegungen seiner Glieder, die ersten Bestrebungen der Seele, welche durch diese ausgedrückt werden. So führen sie ihn durch die verschiedenen Stufen des Alters hindurch, und bemerken, welches Wachsthum, welche veränderte Gestalt, welche Ausbildung, zugleich mit seinem Körper und den Fähigkeiten seines Verstandes, jene ersten Triebe bekommen. Auf diese Weise unterscheidet sie, was Kunst, und was Natur, im Menschen hervorgebracht hat; was er nach seiner ersten Anlage, und was er in seiner vollständigsten Reife ist.

Diesem fügen sie noch den Weg der Vergleichung hinzu. Sie glauben das Eigenthümliche der menschlichen

chen

chen Natur, am besten kennen zu lernen, wenn sie den Unterschied derselben von denjenigen Naturen bemerken, die ihr am ähnlichsten, aber doch unter ihr sind. Die Tugend, sagen sie, ist die menschliche Vollkommenheit: sie muß also in solchen Eigenschaften liegen, die dem Menschen allein zugehören. Indem wir also seine Vorzüge vor den Thieren untersuchen: welche Leben und Empfindung, mit ihm gemein haben: so werden wir finden, welches besondre Erbtheil von Gütern die Natur ihm bestimmt, welches eigne Ziel sie ihm vorgesteckt hat.

Auf diesem Wege, den zwar alle alten Philosophen betreten, die Stoiker aber am sorgfältigsten und am weitesten verfolgen, sind sie dessen ungeachtet auf ganz verschiedne Entscheidungen gekommen.

Die Stoiker, denen Cicero beypflichtet, glauben zu finden, daß für den Menschen nichts ein Gut seyn kann, als was zu ihm selbst gehört; daß ihm nur bloß daran gelegen ist, wie er selbst beschaffen sey. Das letzte Ziel, sagen sie, wornach alle Menschen, selbst ohne es zu wissen, hinstreben, ist, sich vollkommner zu machen. Der Weise nun, der dieses letzte Ziel durch alle die krummen Gänge entdeckt, durch welche die erkünstelten Triebe, und die gesellschaftlichen Vorurtheile und Leidenschaften der Menschen, Glückseligkeit suchen, windet sich aus diesem Labyrinthe heraus, und geht gerade auf dieses Ziel los. Wodurch er, von der einen Seite, auf einem weit kürzern Wege und gewisser erhält, was alle wünschen, — Glückseligkeit;

keit; und auf der andern, von aller der Unruhe befreyt wird, die der Widerstand äußrer Hindernisse, den übrigen verursachet; — weil er eben dieß, was von Dingen außer ihm abhängt, nicht mehr zu seinem Endzwecke rechnet.

Diejenigen welche erkennen, daß die Natur dem Menschen auch solche Wünsche und Bestrebungen eingepflanzt hat, welche auf äußre Dinge gehn, trennen sich wieder in der Betrachtungsart derselben.

Einige sehen dieselben nur von der Seite an, als sie zu unsrer Erhaltung, zur Gesundheit des Körpers, zur Spannung seiner Nerven, kurz zur besten Verfassung unsers Selbst etwas beytragen; andre von der Seite, als sie während des Gebrauchs, eine angenehme Empfindung in den sinnlichen Werkzeugen erregen. Die ersten rechnen den äußern Wohlstand zur Glückseligkeit, insofern er einen Einfluß auf die Art unsers Seyns hat; insofern er Seele und Leib auf gewisse Weise modificirt, bildet, und zu dem machen hilft, was sie seyn sollen: — sie nennen daher diese äußeren Güter *prima naturae*, weil sie die Gegenstände, des zuerst sich zeigenden thierischen Triebes, des Triebes der Selbsterhaltung sind. Die letztern finden die Quelle der Glückseligkeit, nicht sowohl in dem Einflusse, den diese Dinge auf unsere ganze Natur haben, als in den Eindrücken, welche sie auf den sinnlichen Theil derselben machen. Nach ihnen gehen die natürlichen Neigungen, nicht sowohl auf Selbsterhaltung, als auf Vergnügen; nicht auf Gesundheit und Unver-

letzt-

letztheit des körperlichen Baues, welche wir nicht gewahr werden, sondern auf einen Zustand desselben, den wir mit Lust empfinden.

Aus der Trennung oder Verbindung dieser beyden Endzwecke, — dessen der im Menschen selbst, und desjenigen der in den äußern Dingen liegt, — entstehen alle die verschiednen fines bonorum in den Lehrgebäuden der Philosophen.

Nur die Stoiker und die Epikureer, haben sich ausschließungsweise für einen dieser Theile erklärt, alle übrigen berühmten Secten, haben mehrere zusammengefaßt.

Ohne daß ich hier eine genaue Untersuchung dieser verschiedenen Systeme anstellen kann, fällt es doch in die Augen, daß das System, welches Cicero gewählt hat, die meiste, wenn gleich nicht die volle Wahrheit enthält. Jedem Wesen, das sich selbst fühlt, das sich seiner bewußt ist, muß am meisten darauf ankommen, was es selbst sey. Aus sich schöpft der Mensch doch zuletzt alle Ideen und Empfindungen; alle andre Dinge werden ihm empfindbar, nur indem sie sich in ihm abdrücken; diese wechseln ab, er verläßt sie, sie verlassen ihn, sich selbst trägt er beständig mit sich herum; die Empfindung seiner selbst, der Genuß seiner Kräfte, das Bewußtseyn seiner Beschaffenheiten, begleitet ihn vom Morgen bis zum Abend, — durch alle Veränderungen des Orts, der Zeit und der

Um=

Umstände. Also müssen diese Beschaffenheiten, seine eignen guten und schlimmen Eigenschaften, seine Mängel und seine Vorzüge, wenigstens den allgemeinsten, den dauerhaftesten, den gleichförmigsten Einfluß auf ihn haben. Und wenn es überdieß wahr ist, daß er darinn am meisten ändern, daß er sich selbst eher umbilden oder ausbilden kann, als er über die äußern Dinge Gewalt bekommen: so ist es allerdings der Ausspruch der Wahrheit und Vernunft, daß er die Glückseligkeit in sich selbst suchen, oder wenigstens dadurch vornehmlich an seiner Glückseligkeit arbeiten müsse, indem er sich selbst so vollkommen zu machen sucht als möglich.

Stelle ich mir den Menschen als ein immer daurendes, immer höhersteigendes Wesen vor: so ist dieses System vollkommen und ohne alle Ausnahme wahr. Stelle ich mir ihn als ein sterbliches Geschöpf vor, das nur für die Periode bestimmt ist, in welcher wir es hier sehen, so leidet es viele Einschränkungen. Denn daß in dem Zeitraume unsers Daseyns, welcher zwischen Geburt und Tod ist, die menschliche Glückseligkeit, von den äußern Umständen, der Einwirkung der Körperwelt oder andrer Menschen, nicht ganz unabhängig werden könne, ist augenscheinlich. Schon, ob unsre geistigen Kräfte, zu ihrer Reife und Ausbildung gelangen, und wie sie gleichsam gemodelt werden sollen, hängt größtentheils von dem Körper, von dem Orte, der Zeit, den Verhältnissen ab, in welchen wir gebohren werden und leben. Ferner die Empfindungen von Vergnügen und Schmerz, — ob

sie

sie sich gleich sehr nach den Eigenschaften und Fertigkeiten unsers Geistes richten, — haben doch auch ihre eignen Gesetzen, die von der Mechanik oder dem organischen Bau des Körpers bestimmt werden. Also zu behaupten, wir können vollkommen glückselig werden, und bloß durch uns selbst; ist stolzes Vorgeben, nicht Wahrheit. Aber zu behaupten, um so glückselig zu werden, als der Mensch hier seyn kann, kömmt mehr darauf an, sich, als die Dinge, zu ändern; mehr darauf, daß wir so denken, so gesinnt sind, als daß wir in solchen und solchen Umständen leben: das ist der Erfahrung gemäß, und ist die Lehre die zur Weisheit und Ruhe führt. Es bleiben alsdann immer noch Dinge übrig die wir ertragen müssen, — und wir ertragen sie mit Geduld: diese Geduld ist selbst eine Stärke unsers Geistes, über die wir uns freuen; und diese Freude erleichtert den Schmerz, ob sie ihn gleich nicht ganz hebt. Es bleiben immer noch Dinge übrig, die wir wünschen werden: aber wir erwarten oder entbehren sie mit Gelassenheit; und wenden unsre Aufmerksamkeit und unsre Sorgfalt auf diejenige Seite, wo sie etwas nutzen, wo wir etwas ändern können, auf uns selbst.

Dieß ist das Stoische System, soweit es practisch werden kann, und so weit ist es wahr und erhaben. Aber die Neigung zur Speculation, die dieser Schule eigen war, hat sie nicht nur, in den großen Grundsätzen die sie lehrte, über die Wahrheit hinausgeführt: sondern sie hat sie auch, zu kleinfügigen und unnützen Untersuchungen gebracht, zu welchen sie

durch

durch ihre Dialectik, aus jenen Grundsätzen die Gelegenheit herzogen.

Hiezu gehört nun die Beantwortung der Fragen, die Cicero hier aufwirft *; und auch die Eintheilung der Pflichten selbst, von welcher er gleich darauf redet **.

Nichts scheint beym ersten Anblicke ungereimter, als das System der Stoiker in diesem Punkte. Sie, welche die Tugend für das einzige Gut erklären, setzen alle die Pflichten, welche Cicero in diesem Buche ausführt, unter die gleichgültigen Dinge: unter die Sachen, die, wie Reichthum und Ehre, weder gut noch böse sind; die zwar einigen Vorzug verdienen, aber nie die wahre Glückseligkeit des Menschen befördern.

Dieses System wird uns nicht mehr so befremden: wenn wir uns des Systems der Theologen voriger Zeit erinnern, welches alle Tugenden der Heiden für glänzende Sünden erklärte; das jede Ausübung der Pflicht, wenn nicht aus Bewegungsgründen

* cap. 3. Omniane officia — ejusdem. S. 7. „Zu dem ersten ꝛc.

** Ebend. Atque etiam alia divisio officii est — reddi possit; verglichen mit III. 3. Atque illud quidem honestum bis ans Ende des Kapitels.

den des Christenthums entstanden, zwar für besser hielt, als die Vernachläßigung derselben, aber nicht für hinlänglich, den Menschen seinem Schöpfer wohlgefällig, oder in sich glücklich zu machen.

Was für diese Theologen der Christ, das war für den Stoiker der Weise; was die Tugenden der Heiden und Unchristen sind, das sind die officia media, — Handlungen, wodurch zwar äußeres Gutes gestiftet, Böses verhütet wird, die aber doch nicht von einer wahren inneren moralischen Güte zeugen. Die Tugenden des Christen, die Handlungen des ganz gebesserten, oder vielmehr des ganz gebildeten, des ganz vollkommenen Menschen, sind die officia perfecta.

Nämlich, die Handlungen des Menschen haben eine doppelte Beziehung: eine auf das Herz und den Geist des Menschen, woraus sie entstehen; eine andre auf die Erfolge in der Welt, die dadurch veranstaltet werden.

Die Vollkommenheit, das wahre Gute, liegt nur im Menschen; in dem Innern seiner geistigen Natur; in seinen Vorstellungen, seinen Neigungen. Die äußern Handlungen, können also nur in der ersten der gedachten Beziehungen, gut oder böse seyn; sie können nur insofern an Vollkommenheit Antheil nehmen, als sie Ausbrüche der Vortreflichkeit der Seele

sind. Jede Kraft drückt sich aus in ihren Würkungen, so wie die Natur des Baums sich zeigt in den Früchten. Nur die vollendete, ihrer Natur nach ganz ausgebildete Kraft, kann vollkommene Handlungen verrichten.

In der zweyten Beziehung, auf die äußern Absichten und Erfolge, kann jede Handlung nur den Grad des Werths oder Unwerths haben, welchen die Dinge selbst haben, die dadurch hervorgebracht werden. Wenn ich den Schmerz eines Kranken lindre; der Noth eines Armen abhelfe: so kann diese Handlung nicht höher geschäzt werden, als die Gesundheit welche ich wieder hergestellt, das Bedürfniß welches ich befriedigt habe. Da aber diese, nach dem Stoischen System, nicht wahre Güter noch Uebel sind: so kann auch jene Handlung, bloß nach diesen Folgen geschäzt, weder gut noch böse genannt werden. Sie hat allerdings einen Werth, weil Gesundheit und Nahrung einen haben: — aber dieser Werth ist nur gerade so groß, daß ein Unterschied zwischen ihr und ihrem Gegentheile statt findet, nach welchem, im Falle einer Wahl, gewählt werden muß; aber nicht so groß, daß sie an und für sich begehrungswürdig wäre.

Aber, (wird hier der Mann von bloß gesundem Verstande einwenden,) kömmt dann nicht beydes in der Natur und in der Wirklichkeit zusammen? Eben das Betragen, welches aus Tugend entsteht, ist auch eben das, welches die äußern Vortheile meiner und

der Gesellschaft befördert. Die Vollkommenheit des Geistes, die das einzige wahre Gute ist, zeigt sich durch nichts anders als solche Handlungen, welche Gesundheit, Wohlstand und Vergnügen in der Welt ausbreiten. Wie ist es also möglich, daß die Stoiker die officia perfecta von den imperfectis absondern? Es sind ja nicht zwey verschiedene Arten der Pflichten; es sind nur verschiedene Arten eine und eben dieselbe Pflicht zu betrachten. Wenn die Rettung eines Ertrunkenen, nach ihren Begriffen, eine unvollkommene Pflicht ist, weil die Handlung die das Leben eines Menschen erhält, an Werth nur dem Leben gleich seyn kann, — welches letztere selbst kein wahres Gut ist: so ist sie zugleich eine vollkommene Pflicht, insofern der großmüthige Retter, dadurch einen Beweis von Muth und Menschenliebe abgelegt hat.

Hierauf antworten die Stoiker: „Handlungen, „die einerley Wirkungen in der Welt haben, können „doch aus verschiedenen Principien entstehen. Oder „wenn auch ähnliche Eigenschaften der Seele, gleichförmige Gesinnungen und Grundsätze dabey vorausgesetzt werden müssen: so können doch diese noch an „Reinigkeit und Vollkommenheit sehr verschieden seyn."

Hiermit verbindet sich noch ein andrer Grundsatz der Stoiker: der, daß die Tugend etwas absolutes sey, und keine Grade zulasse.

„Bey

„Bey jedem Wesen, sagen sie, welches eine bestimmte Einrichtung hat, ist ein gewisser und nur Ein Zustand, in welchem es diese Bestimmung ganz genau und vollständig erfüllt. Jede Pflanze hat ihre Reife, wo sie, nach der Structur und der Dimension aller ihrer Theile, nach der Mischung und Bewegung aller ihrer Säfte, das ist, was sie nach ihrem Keime werden sollte. Dieß ist die Tugend der Pflanze. — Der Mensch hat auch eine eigne regelmäßig gebildete Natur, alle Anlagen seines Wesens haben eine gewisse Tendenz. Wenn diese Natur in ihrer ganzen Vollständigkeit und Ausbreitung vorhanden ist; wenn alle diese Tendenzen erreicht sind: dann ist der Mensch tugendhaft, und dieß kann er nur auf eine einzige Weise seyn.

„Alles was ein solcher Mensch thut, ist gut, ist κατόρθωμα, ist vollkommene Pflicht. Es kann vielleicht in den Augen aller Welt, nicht verschieden seyn, von dem was der mittelmäßige, oder gar der schlechte Mann thut; es kann vielleicht in Absicht des Besten der Gesellschaft gleichgeltend seyn: aber innerlich hat es einen ganz andern Geist, eine andre Kraft. Der eine wirkt immer mit allen Kräften einer vollkommenen Seele, und diesen in ihrem Zusammenhange, verbunden mit einander, und harmonisch; der andre wird erst, so zu sagen, durch die Gelegenheit aufgefordert, gestimmt. Die wahre Tugend ist ein immer brennendes Feuer, welches Licht und Wärme aus sich selbst hervorbringt. Die Tugend des Unvollkommenen ist ein

für den Fall angezündetes Licht, eine auf diesen Augenblick mitgetheilte Wärme."

Dieses erklärt eine Stelle in den Büchern de Finibus, und wird wieder von ihr aufgeklärt. Ein Depositum wieder geben, sagt dort Cato, ist eine gemeine Pflicht (officium medium); es auf eine gerechte Weise wieder geben, eine vollkommene (recte factum) *. — Wie? Ist es dann möglich, das anvertraute Gut auf eine ungerechte Weise wiederzugeben? Läßt sich ein Unterschied denken, zwischen dem, der eine gerechte Handlung thut, und zwischen dem, welcher sie auf eine gerechte Art thut? „Ja allerdings, antwortet der Stoiker, wofern anders die „Beschaffenheit des Geistes welcher wirkt, bey der „Wirkung selbst in Betrachtung kömmt. Eine Hand„lung kann den Umständen gemäß seyn, sie kann ei„nigen sichtbaren Beziehungen ein Gnüge thun; sie „kann niemanden schaden, vielen nützen: dann nennt „sie der größte Theil der Menschen gerecht, und ver„langt nichts weiter. Aber das schärfere Auge des „Philosophen dringt tiefer: es sieht einen großen Ab„stand in der Art wie diese Handlung von dem Weisen, „und wie sie von dem gemeinen Menschen geschieht; „von dem, welcher durchaus und immer gerecht gesinnt

„ist,

* de Fin. III, 18. Si *juste* depositum reddere, — in recte factis sit: in officiis ponatur, depositum reddere. Illo enim addito, *juste*, facit recte factum: per se autem hoc ipsum, *reddere*, in officiis ponitur.

„ist, und von dem, der nur durch Bewegungsgründe „aus der jetzigen Lage der Umstände geschöpft, sich „entschloß, diesesmal gerecht zu handeln.“

Daher kömmt der Griechische Name den die Stoiker dieser Pflicht geben; daher kömmt die Definition die sie von derselben machen, und welche hier Cicero wiederhohlt.

Sie nennen jene Pflicht καθῆκον, das Schickliche, weil es bey derselben hinlänglich ist, wenn nur die Handlung den Verhältnissen gemäß ist, unter welchen sie geschieht, die Quelle mag noch so unlauter seyn.

Sie erklären sie so: es sey eine Handlung von welcher sich vernünftige Gründe angeben lassen *.

Dieses wird ohne Zweifel dem nachdenkenden Leser des Cicero auffallen. Giebt es dann eine noch höhere Güte der Handlungen, wird er fragen, als die, sie nach Vernunft gethan zu haben?

„Freylich nicht, würde der Stoiker antworten, „wenn es die ganz aufgeklärte Vernunft wäre, wenn „die Gründe alle vollständig aufgesucht, genau abge-

* c. 3. Hoc autem commune officium — reddi possit. S. 7. „Die gemeine ꝛc. Verglichen mit Fin. III. 17. bis est igitur officium — malis ponitur.

„wogen worden. Die Definition will nicht sagen, daß „die im menschlichen Leben gewöhnlich geforderten und „ausgeübten Pflichten, ganz vernünftig sind, sondern „daß sie sich rechtfertigen lassen; nicht, daß sie allen „Beziehungen ein Gnüge thun, sondern daß einige „dabey zu Rathe gezogen werden.“

„Ueber dieses, bey der Vollkommenheit die wir „κατόρθωμα nennen, wird auf das Ganze der Auf„führung gesehen; bey dem was καθῆκον heißt, auf „einzelne Handlungen, in Absonderung von den übri„gen betrachtet. Die Thätigkeit eines Geistes ist nur „Eine, und immerwährend: die Thätigkeit des voll„kommenen Geistes ist immer gut. Jede Handlung „bekömmt ihre genaue, moralische Richtigkeit, erst „durch den Zusammenhang mit dem ganzen Leben; „durch die Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung, „mit den vorhergehenden und nachfolgenden. Das „Leben des Weisen ist ein harmonisches Ganze, aus „dem sich nichts trennen, nichts herausheben läßt: „das Leben des Thoren besteht aus Stücken. Es kom„men Theile darinn vor, wo er aufmerksam auf die „Umstände gewesen ist, und gefunden hat, was er „thun sollte: und es erscheinen andere, wo er bloß sei„nem eignen noch ungebildeten Naturell gefolgt ist. „Der Weise handelt immer nur nach Character, und „dieser ist gut. Pflichten der geringern Art geschehen „mehr aus Betrachtung der Umstände: Pflichten der „höhern aus innerem Antriebe der Seele.“

Es

Es ist nun leicht einzusehn, daß nach diesen Begriffen, die Stoiker alle vollkommene Pflichten für gleich halten mußten; daß sie keine Grade unter den Tugenden annehmen konnten.

Erstlich: wenn man den Werth menschlicher Thaten schäzt, nach der Größe der Güter die dadurch andern verschaft werden, nach dem Umfange der Personen, auf die sie Einfluß haben: so muß nothwendig die Verbindlichkeit so wie das Verdienst der einen, ohne Vergleich größer seyn, als Verbindlichkeit und Verdienst der andern. Einem ganzen Volke Freyheit und Sicherheit verschaffen, muß mehr werth seyn, als Einem Nothleidenden Hülfe leisten: seine Eltern in ihrem Alter ernähren, muß eine heiligere Pflicht seyn, als seinem Nachbar in der Erndte beystehn. Sobald man aber bey der Schätzung der Tugenden, nur auf den Menschen sieht welcher handelt, nicht auf das was er ausrichtet; auf die Gesinnungen, die ihn beseelen, nicht auf die Wirkung, die er hervorbringt: sobald können sehr ungleich wichtige Handlungen, einen gleichen moralischen Werth bekommen. Wenn der Reiche nicht darum mildthätiger ist, als der mittelmäßig Begüterte, weil er größre Allmosen austheilt; so ist auch überhaupt der Mann, welcher das größre Verdienst um die Welt hat, deswegen nicht immer der Tugendhaftere. Der Posten worauf er in der Welt steht, kann den Würkungskreis seiner Tugend vergrößern, ohne das Gehalt derselben zu erhöhen. Von zwey gleich reinen, gleich ergiebigen Quellen,

wässert die eine, ein weites fruchtbares Gefilde, giebt tausend Wohnungen der Menschen eines ihrer vornehmsten Bedürfnisse, befruchtet ihre Felder, macht ihre Wiesen grün, ihre Bäume tragbar, die ganze Gegend reich und anmuthig: indeß die andere durch einsame unbewohnte pflanzenleere Länder, ungenutzt und unbemerkt fortschleicht, sich entweder im Sande verliert, oder sich in Moräste ausbreitet.

Ferner: Handlungen von ganz ungleicher Erheblichkeit, können doch gleich nothwendige Folgen, gleich gewisse Anzeigen des guten Characters seyn. Der Mann, welcher einmal durch und durch menschenfreundlich gesinnt ist, wird eine geringe Gefälligkeit eben so wenig unterlassen können, als wichtige Dienste.

Der gesunde Verstand mißbilligt diese Betrachtungsart der Stoiker nicht. Aber er findet, daß auch nach dieser, nicht aller Unterschied unter dem Werthe guter Handlungen, aufgehoben wird. — Daß in die gewöhnliche Beurtheilung der menschlichen Handlungen, die Umstände und der Erfolg, zu viel Einfluß haben, leuchtet ihm ein. Aber sollen sie deßwegen gar keinen haben? Ist es möglich, diesen Beytrag den günstige Gelegenheiten gethan haben, von dem Antheile des Menschen selbst, bey einem nützlichen Werke abzusondern? Und wenn dieß möglich wäre: würden deßwegen alle guten Handlungen gleich seyn? Giebt es nicht Stufen in der Vollkommenheit

menheit der Seele selbst, welche sich in den Thaten äußern? Gehören nicht, zu Ausübung gewisser Pflichten, höhere Einsichten, festere Gesinnungen, größre Thätigkeit?

„Weder das eine noch das andre, antwortet „der Stoiker. Vollkommenheit ist Vollständigkeit: „und Vollständigkeit ist nicht vorhanden, wo etwas „mangelt. Tugend ist nicht etwas der menschlichen „Natur zugesetztes: sie ist diese Natur selbst, wenn „sie ihre Bestimmung erreicht hat, und wirklich ist, „was ihre Anlage verlangt. Die Tugend ist also abso„lut und einfach, wie der Geist des Menschen.“

„So wie die Kräfte der Seele, die wir in Ge„danken unterscheiden, in der Seele selbst nicht getrennt „sind: so können auch die Vollkommenheiten derselben, „zwar unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, und „verschiedentlich benannt werden, aber nicht einzeln und „getrennt von einander vorhanden seyn. Die Tugend „ist die Uebereinstimmung und Harmonie aller Eigen„schaften der Seele. Wenn die musikalische Harmonie „durch einen kleinen Mißlaut, durch eine unmerkliche „Verstimmung, eben so vollkommen gestört wird, wie „durch eine große: so wird auch das Wesen der Tu„gend, durch die kleinste Abweichung von der wahren „Vollkommenheit, ganz vernichtet werden.“

„Und was die Handlungen betrift, so sind die„selben Spiegel der Seele. In kleinen und großen,

„bildet

„bildet sich, für Augen die geschärft genug sind, der „ganze Zustand derselben ab. Feinere Beobachter im „gesellschaftlichen Leben, haben mehrmalen gesagt, daß „ein vernünftiger Mann auf eine andre Weise stehe, „sitze, liege, als ein Thor. Wie müssen nun erst „die Handlungen der Menschen, in den Augen des „Allwissenden, d. h. nach der Wahrheit erscheinen? „Müssen nicht die unbeträchtlichsten, eben sowohl den „ganzen Character desselben ihm darstellen, als die „wichtigsten? Und können alsdann dieselben von ei„nem ungleichen Werthe seyn, da sie immer den gan„zen vollen Werth des Geistes haben, dessen Aeuße„rungen sie sind?“

In allen diesen Vorstellungen ist Wahrheit und Spitzfündigkeit der Schule bey einander. Die letzte verdunkelt bey den Stoikern die erste so oft, und macht sie unbrauchbar, daß es wohl werth ist, sie aus einander zu wickeln.

Erstlich: Es ist Wahrheit, daß das Wesen der Tugend, mehr im Character des Menschen, der immer bleibt, als in seinen Handlungen, welche vorübergehende Veränderungen sind, gesucht werden müsse.

Diese Betrachtungsart, die allen Lehrgebäuden der Griechischen Moralisten gemein ist, die schon in der ältesten Metapher liegt, durch welche ihre Philosophen die

die Tugend bezeichneten, (denn indem sie sie τὸ καλὸν das Schöne nannten, zeigten sie an, daß sie eine gewisse Gestalt der Seele darunter verstünden, welche so wie Schönheit des Körpers, durch sich selbst gefällt): diese Betrachtungsart, scheint mir ein wahrer Vorzug ihrer Philosophie zu seyn. Sie ist zu gleicher Zeit richtiger, und brauchbarer; führt zu mehr Aufschlüssen, und bewahrt vor Irrthümern.

Sie ist richtiger: weil in der That der moralische Unterschied der Handlungen, nicht in ihnen selbst als äußern Thätigkeiten, nicht in ihren Folgen liegen kann, sondern in der Denkungsart, den Gesinnungen des Geistes liegen muß, von welchem sie herstammen. Und diese Denkungsart, diese Gesinnungen dauren fort, auch wo keine Handlungen, aus Mangel des Anlasses, vorhanden sind.

Die moralische Billigung einer Handlung ist etwas andres, als die Zufriedenheit mit dem Effecte derselben. Und worinn ist sie anders, als in der Rücksicht auf den Character, den man zum Grunde bey ihr legt? Physische Ursachen können eben das Gute und Uebel stiften, was aus menschlichen Handlungen entsteht. Aber sie afficiren den, welcher dadurch gewinnt oder leidet, sie afficiren sogar den Zuschauer, ganz anders. Jene, erregen nichts als Vergnügen und Schmerz. Eine erwiesene Wohlthat, eine zugefügte Beleidigung, erregen zugleich Liebe oder Haß. Ein Beweis, daß diese Empfindung, die aus dem Anschauen menschlicher

Hand-

Handlungen entsteht, noch einen andern geheimern Gegenstand hat. Und welcher kann dieser seyn, als der Geist des Menschen, der, da er sich nach seinem Wesen, den Augen andrer nicht sichtbar machen kann, von ihnen in seinen Wirkungen, aufgefaßt und empfunden werden muß.

Diese Betrachtungsart ist brauchbarer für den Moralisten. Sie führt ihn unmittelbar darauf, die menschliche Natur zu beobachten, und leitet seine Untersuchungen ohne Umschweif auf den wahren Gegenstand, der für ihn gehört. Der Gesetzgeber, welcher den Menschen nicht bessern, sondern nur unschädlich für seine Nebenmenschen machen will, darf nur auf die Handlungen desselben sehn; darf diese nur schätzen nach dem Maaße, als sie das Wohl der Gesellschaft stöhren oder befördern; darf sie nur durch Belohnungen oder Strafen, welche dem durch sie gestifteten Nutzen oder Schaden proportionirt sind, zu veranlassen oder zu hindern suchen. Der Moralist will mehr thun: er will den Menschen glücklich machen, indem er ihn brauchbar für andre macht. Dieß kann durch nichts anders geschehn, als durch Eigenschaften, die in ihm wohnen und bleiben; durch eine Einrichtung und Verfassung seiner sämtlichen Kräfte, von welcher er den Genuß immer habe, wenn auch der Gebrauch, den er davon äußerlich macht, nur gelegentlich und unterbrochen seyn kann. Das Gesetz will nur, daß der Mensch so handle, ohne sich darum zu bekümmern; wie er sey.

Die

Die Moral will, daß der Mensch so sey, damit er so handeln könne.

Jene Betrachtungsart bewahrt den Moralisten vor Irrthümern.

Der moralische Werth des Menschen wird falsch geschätzt; die Folgen welche seine Tugenden oder Laster, nach der allgemeinen Natur der Dinge und nach seiner eignen Natur haben, werden falsch berechnet; das Verhältniß, in welchem der Mensch, als ein moralisches Wesen, mit seinem Schöpfer steht, wird falsch angegeben: wenn man bloß bey dem stehen bleibt, was er Gutes oder Uebels in seinem Leben thut; nicht bis dahin dringt, in wie weit er selbst gut oder böse ist.

1. Der moralische Werth des Menschen wird falsch geschätzt. Man fängt an die Handlungen desselben zu zählen, nicht zu wägen. Man redet von Sünden und guten Werken, anstatt von Tugend und Laster zu reden. Man nimmt die Quantität des Guten oder des Uebels, das ein Mensch gethan hat, für den Maaßstab, um die Größe seines Verdienstes oder seiner Schuld zu bestimmen; und merkt nicht, daß derselbe Grad des guten oder bösen Willens, bey dem Einen durch hundert Gelegenheiten des Tages aufgefordert, gleichsam herausgelockt, in Thätigkeit gesetzt worden seyn kann, indem er bey dem Andern tief im

Ver=

Verborgenen seiner Seele, aus Mangel der Anlässe schlummert, oder sich nur durch kleine und schwache äußre Bewegungen zu erkennen giebt. Ist es nun nicht dieser gute oder böse Wille, seine herrschende Neigung, welche den Menschen achtungs= oder verabscheuungswürdig macht? Wenn ich ihn beurtheile nach seinen Thaten: so mische ich seine Umstände, seine Begebenheiten, seine Lage in der Welt: mit in dieses Urtheil; ich lobe oder tadle ihn, — nach Dingen die gar nicht von ihm abhängen, die mit seiner Moralität in keinem Zusammenhange stehn. Eine feuerschwangere Wolke kann über weite Gegenden wegziehn, ohne einen einzigen Blitzstrahl zu schießen, weil kein Gegenstand ihr nahe genug kömmt, den elektrischen Funken herauszulocken. Eine andre, nicht mehr mit dem verderblichen Elemente angefüllt, giebt Schlag auf Schlag; zündet oder zerstöhrt, weil sie über Städte und Dörfer wegzog, deren erhöhte Spitzen ihre drohende Kraft auf sich leiteten, und in Bewegung setzten.

Der Mensch hat ein solches Feuer in seinem Busen: eines das erwärmet; ein anderes das verwüstet. Aber kann ich wohl die Stärke desselben bestimmen, nach der Menge der Menschen, die an der wohlthätigen Erquickung des erstern Theil genommen, oder von den schädlichen Einflüssen des andern gelitten haben?

Der Mensch in Ruhe ist auch ein moralischer Mensch, sowohl als der Mensch in Thätigkeit. Was

er in jenem Zustande ist: das zeigt er in diesem. Wir müssen freylich aus dem Betragen, erst den Character kennen lernen: aber wir müssen uns hüten, die Handlungen als Theile zu betrachten, aus welchen wir das Ganze des menschlichen Verdienstes oder Mißverdienstes zusammensetzen.

2. Aus der falschen Schätzung der Tugend oder des Lasters, entsteht eine falsche Bestimmung der Folgen derselben.

Ich rede nicht von den Folgen im gesellschaftlichen Leben. Diese müssen allerdings, nach der Menge und dem Gewichte der Handlungen, bestimmt werden. Was der Mensch nicht durch Thaten beweist, das ist er nicht, in den Augen des Gesetzgebers, — Ich rede von den natürlichen Folgen, welche aus der Einrichtung der Welt entstehn, und also von dem Willen des Schöpfers zunächst abhängen. Nach welchen Regeln lassen sich die natürlichen Strafen und Belohnungen, die der Mensch zu erwarten hat, bestimmen? Werden die Handlungen bestraft, oder wird der Character gestraft? Der Unterschied ist groß. Im ersten Falle hängt Glückseligkeit und Elend, selbst des Geistes, immer ab von den Umständen und Gelegenheiten; im zweyten, nur von dem Menschen selbst. Der Böse, wenn er reich und mächtig in dieser Welt ist, wird mehr bestraft werden, weil er nach seinen Umständen mehr Ausschweifungen begangen, mehr Unglückliche gemacht hat. Ferner: im ersten Falle, kann keine Aenderung

des Menschen, kein Fortgang in der Besserung, das wieder gut machen, was ehemals begangene Sünden verwirkt haben. Im andern, wird das geistige Wohlseyn des Menschen, seiner jedesmaligen moralischen Güte angemessen seyn. Er wird von einer vergangenen Untugend nicht mehr leiden, als insofern sie seine jetzige Vollkommenheit einschränkt oder zurückhält; nicht insofern sie damals gelegentlich mehr oder weniger Böses angerichtet hat.

3. Dieses hängt unmittelbar mit dem dritten Irrthume zusammen. Das Verhältniß des Menschen gegen seinen Schöpfer, wird in demjenigen System, welches das moralische Uebel bloß in die Begehung der Sünde setzt, falsch bestimmt.

Die große Frage ist: ist das Gericht Gottes über die Menschen, dem menschlichen Gerichte vollkommen ähnlich? Urtheilt er auch bloß über Verbrechen und Verdienste: oder urtheilt er über den ganzen Menschen, wie er ist, und wie er sich nach und nach ausgebildet hat?

Wenn Gott über die Thaten seiner vernünftigen Geschöpfe urtheilt, nicht über ihre Beschaffenheit: so urtheilt er ganz wie ein Mensch; und man kann also mit Recht auf ihn alles anwenden, was irdischen Richtern eigen ist, alle die Gesichtspunkte, alle die Folgen von seinen Urtheilen annehmen, die man bey den menschlichen findet.

Da

Da wir über Gott nicht anders als nach Analogien denken können: so kömmt es, um von ihm würdig zu denken, hauptsächlich darauf an, die beste Metapher auszusuchen; — und zu bestimmen, wie weit wir die Vergleichung treiben dürfen. Aus ganz falsch gewählten Gleichnissen, und aus übertriebenen Anwendungen der Bilder, sind die ersten und gröbsten Irrthümer in der Lehre von Gott entstanden. — So auch in diesem Falle.

Die menschlichen Handlungen werden von andern in einer doppelten Beziehung betrachtet: von dem Gesetzgeber, als Verbrechen, die er bestrafen muß; von dem Menschen der dadurch gelitten hat, als Schulden, die wieder gut gemacht werden müssen.

Man hat beyde Arten, die moralischen Handlungen der Menschen zu beurtheilen, Gott beygelegt. Man hat ihn als einen Richter vorgestellt, welcher straft; und als einen Gläubiger, der die Schuld wieder fordert, oder die Erstattung des Schadens verlangt. Die erste Vergleichung, welche dem wahren Verhältnisse Gottes mit dem Menschen näher kömmt, hat weniger Irrthum veranlaßt; aber sie hat doch der Erkenntniß der reinen Wahrheit im Wege gestanden. Sie hat dem Menschen eine Furcht eingeflößt böses zu thun; ob sie es ihm gleich frey gelassen hat, böse zu seyn: und hat also grobe Ausbrüche unmoralischer Neigungen verhütet, ob sie gleich kein neues Motif gegeben hat, diese Neigungen selbst

zu ändern. — Sie hat aber zugleich dem Menschen ein panisches Schrecken bey solchen Handlungen eingejagt, die er unwissend oder unvorsätzlich begangen; sie hat in den ältesten Zeiten, das System des in der griechischen Mythologie herrschenden Fatalismi begünstigt, nach welchem die Götter die Verbrechen veranlassen und doch auch bestrafen; sie hat zu allen Zeiten, den Menschen auf mannichfaltige Versuche gebracht, begangene Verbrechen anders, als durch Besserung auszusöhnen; sie hat ihn endlich, in Absicht Gottes so wie in Absicht der Menschen, nur ängstlich gemacht, das Andenken einzelner schlechter Thaten auszulöschen, nicht die Quelle derselben zu verstopfen.

Die zweyte Vergleichung, welche weit unschicklicher ist, und weit weniger mit der Natur Gottes und mit der Beziehung menschlicher Handlungen auf ihn, bestehen kann, hat auch zu weit größern Irrthümern Anlaß gegeben. Sobald man Gott in den Gesichtspunkt desjenigen setzt, welcher von einer bösen Handlung leidet: so ist ist sein Mißfallen nur bloß gegründet auf den Schaden, der dadurch verursacht worden. Dasselbe kann also nicht aufgehoben werden, wenn dieser Schaden nicht ersetzt wird: es kann aber auch durch den Ersatz, den ein andrer als der Urheber des Schadens leistet, aufgehoben werden.

Allen diesen falschen oder mangelhaften Begriffen wird vorgebeugt, wenn man, wie die Stoiker thun,

die

die Tugend in ihrem ersten Sitze aufsucht, in der Seele des Menschen. — Ist die Tugend, der Zustand einer vollkommenen Seele; und ist die wahre moralische Pflicht, die Thätigkeit einer solchen Seele, auf welchen Gegenstand sie sich auch immer hinlenke: so sehe ich, wo der Moralist, welcher andre, und der rechtschaffene Mann, welcher sich selbst bessern will, anfangen muß zu arbeiten. Ich sehe, daß der Tugendfreund nicht auf große Gelegenheit warten darf, um Gutes auszuüben; sondern daß er unaufhörlich Gutes thut, wenn er sein Gemüth, in Zufriedenheit, Ruhe, gesetzter Heiterkeit, Liebe gegen andre, und in dem Zustande klarer Begriffe erhält. Ich werde behutsamer in der Bewunderung glänzender Thaten; nachsichtiger in der Verdammung der Verbrechen: weil der Glanz der einen, die Schwärze der andern, so oft von der Lage des Menschen, nicht von seiner innern Gestalt herkömmt. Ich werde ruhiger in Absicht der Zukunft, weil ich in ihrer dunkeln Ferne, nicht unbekannte Strafen, längst vergangener, von mir vergessener, mir selbst vielleicht unbewußter Vergehungen, erblicke; sondern nur immer die gerechte und nothwendige Strafe des Lasters, in jeder Periode meines Daseyns, vor mir sehe; die, desto weniger Glückseligkeit zu genießen, je unvollkommener ich bin. — Die Bewegungsgründe zum Guten sind nicht minder stark, und ich werde vor dem Schrecken des Aberglaubens bewahrt.

Ich werde endlich auf die würdigsten Vorstellungen von Gott geleitet; und lerne den Unterschied, der

zwischen seinem Urtheile über mich, und zwischen dem Urtheile eines menschlichen Richters, oder einer beleidigten Parthey, seyn muß. Er sieht, was ich bin, und wie ich es wurde: und davon läßt er mein Schicksal auf die gerechteste Weise abhängen, die alsdann zugleich die gütigste ist.

Eine zweyte Wahrheit die im Stoischen Systeme liegt, aber viel zu stark ausgedrückt wird, ist: daß von Seiten der innern moralischen Güte, die pflichtmäßigen Handlungen einander weit mehr gleich sind, als sie es in den Augen der Welt scheinen, — weil diese mehr auf ihre äußre Nutzbarkeit sieht. Der verständige Mann handelt mit Ueberlegung und Einsicht, der redliche Mann mit Treue und Gewissenhaftigkeit, sowohl in den kleinen häuslichen, als in den großen Geschäften des Staats: und es ist für jeden andern als für ihn selbst, schwer zu beurtheilen, bey welchen von beyden, er die meiste Kraft seines Geistes habe anwenden müssen, wo er die größte Tugend ausgeübt habe.

Endlich ist es wahr, daß viele einzelne Pflichten auszuüben, auch dem noch sehr unmoralischen Menschen möglich ist; daß diese Tugend alsdann mehr in einer wahrscheinlichen Beurtheilung der Umstände besteht, als von festen innern Principiis abhängt; und daß eben diese Pflichten, ausgeübt von einem Manne von höherem und mehr ausgebildetem Character, eine andre Gestalt, einen andern Geist und eine andre Würde haben.

Hingegen ist es bloße Schul-Subtilität, gar keine andre Vollkommenheit, keine Tugend zuzulassen, als die vom höchsten Grade; und noch dazu von einem Grade, welchen, nach ihrem eigenen Geständnisse, kein Mensch jemals erreicht. — Es ist bloß Schul-Subtilität, zwischen diesem höchsten Grade, und jedem andern, der denselben auch noch so nahe kömmt, einen unendlichen Unterschied anzunehmen; und ganz verschiedene Classen aus Eigenschaften zu machen, die augenscheinlich gleichartig, und nur den Stufen nach von einander verschieden sind. Es ist endlich der Wahrheit zuwider, die Verbindlichkeit aller Handlungen gleich anzunehmen: weil erstlich, in diese Verbindlichkeit, der Endzweck den sie in der Welt erreichen sollen, wirklich einen Einfluß hat, welcher Zweck, wie die Stoiker selbst zugeben, das einemal größer und wichtiger seyn kann, als das andre; weil zweytens, nach unsern besten Beobachtungen, nicht zu allen Handlungen ein gleicher Grad von moralischer Kraft und Güte erfordert wird, und also die Handlungen, auch als Spiegel der Seele betrachtet, ungleich sind, insofern sie dieselbe nicht immer von gleich viel Seiten, und mit gleicher Klarheit abbilden.

Die Stoiker würden nicht haben getadelt werden können, wenn sie hiebey nichts anders zur Absicht gehabt hätten, als das Bild der höchsten moralischen Vollkommenheit, so weit die menschliche Imagination sich erheben kann, zu entwerfen. Dieses Muster ist vielmehr sehr tauglich, die mindern Grade der Tugend deutlicher

kennen zu lehren; es ist ein Maaßstab, nach welchem sie sich am besten abmessen lassen.

Aber außerdem, daß es uns doch unmöglich ist, dieses Muster der ganz vollkommenen Tugend, oder, welches einerley ist, die höchste Vollkommenheit eines Geistes, vollständig zu fassen, oder deutlich darzustellen; weil uns hier die Erfahrungen mangeln, auf welche alle unsere Begriffe gegründet sind: so ist dabey auch eine der vornehmsten Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur aus der Acht gelassen worden; die, daß ihr ganzer Zustand in einer Entwickelung besteht, daß er nie ein festes bleibendes Seyn, sondern eine Reihe von Veränderungen ist. Dieser Umstand, von dem wir nicht wissen, ob er unsrer Seele wesentlich, oder ob er ihr nur in ihrer jetzigen Periode eigen ist, macht, daß keine wahrhaftig menschliche Tugend gedacht werden kann, als die welche im Fortgange, in dem Bestreben nach einem höhern Grade von Einsicht und Güte, und in der Annäherung dazu besteht. Und wenn man also diese Annäherung nicht mit dem Namen der Tugend belegen will: so kann man eben sowohl allen Menschen die jemals gelebt haben, den Namen Mensch absprechen, weil keiner das Ideal, welches sich von der vollkommenen Natur des Menschen machen läßt, erreicht hat.

Ueber
Eintheilung und Plan des Werks.

Zu I, 4. Triplex igitur est — I, 5. ad fin. S. 9. bis 12.

Nachdem Cicero die esoterischen dunkeln Sätze der Schule, der er folgt, kurz berührt hat: (welche größtentheils, zu dem obengenannten ersten Haupttheile der practischen Philosophie, der Lehre de Finibus, gehören,) so fängt er nun die Abhandlung des zweyten Haupttheils an, wozu diese Bücher eigentlich bestimmt sind: des Theils, der von den einzelnen Pflichten handelt, so wie sie von unvollkommenen Menschen ausgeübt werden können.

Die Eintheilung, auf welche sich der Plan des Ciceronianischen Werks gründet, ist folgende. Pflichten sind Handlungen die nach gewissen Gründen geschehn. Die Gründe nach welchen die Menschen etwas thun oder lassen, beziehn sich darauf: 1) ob eine Handlung moralisch gut oder böse; 2) ob sie nützlich oder schädlich sey; 3) ob bey der Collision des Nützlichen mit dem moralisch Guten, das Eine oder das Andre den Vorzug verdiene. Also giebt es drey Theile der Moral: den vom moralisch Guten; den vom Nützlichen; den von den Collisionen zwischen beyden.

Diese Eintheilung, wenn sie die verschiedenen Seiten angeben soll, von welchen die Menschen ihre Handlungen betrachten, um sich in der Wahl derselben zu bestimmen; die verschiedenen Beziehungen, aus welchen sie ihre Gründe für oder wider eine gewisse Maaßregel herleiten: ist richtig und einleuchtend. — Wenn sie aber die verschiedenen Gattungen der Pflichten, von einander absondern soll: so scheint sie schielend und unrichtig; weil alle Handlungen eigentlich von beyden Seiten angesehn werden können; weil es nicht andre Pflichten sind, die aus der Natur der Tugend, andre welche aus der Betrachtung des Nützlichen folgen. Kann es wohl irgend eine Pflicht geben, deren Ausübung nicht zur moralischen Vollkommenheit gehöre? Kann es also irgend eine geben, deren Verbindlichkeit sich nicht aus den ersten moralischen Principien, d. h. aus den Cardinal-Tugenden herleiten lasse? Müssen demnach nicht alle Pflichten schon in dem ersten Buche abgehandelt werden, und in dem zweyten nur Wiederholungen vorkommen? Wenn wir die Pflichten im Einzelnen betrachten, die unter den Hauptbegriff des Nützlichen gehören: so finden wir, daß es entweder diejenigen sind, durch welche wir für unsre Erhaltung, Bequemlichkeit und Vergnügen sorgen; oder die, durch welche wir andern eben dieses verschaffen, um dadurch ihre Liebe, — die unentbehrlichste Bedingung zum glücklichen Leben, zu erhalten. Aber alle diese Pflichten, werden entweder von der Klugheit, oder von der Geselligkeit, befohlen.

Ein einziger Gesichtspunkt ist, in welchem dieser Unterschied in der Betrachtungsart der Pflichten, auch eine Claßification derselben veranlassen kann.

Das moralisch Gute, und das Nützliche, sind Beziehungen, welche bey jeder Wahl vorkommen: aber sie werden nicht bey jeder Wahl in Betrachtung gezogen; sie zeigen sich nicht bey jeder Handlung gleich deutlich. Es giebt Handlungen, bey welchen man deutlicher die guten Principien sieht, die bey ihnen zum Grunde liegen, als die heilsamen Wirkungen, die sie hervorbringen; welche gebilligt werden als Zeichen eines guten Characters, nicht als Ursachen von erheblichen Vortheilen für die Welt. Zu dieser Art gehören alle Pflichten des decori, alle die, welche Cicero aus der Tugend der Mäßigung ableitet. Bey andern Handlungen hingegen, ist ihr Ursprung aus einer Tugend der Seele weniger sichtbar, oder wird weniger beachtet: ihre Nützlichkeit oder Nothwendigkeit aber zum menschlichen Leben fällt in die Augen, und macht den vornehmsten Bewegungsgrund bey ihnen aus. Von dieser Art sind gewisse Pflichten der strengen Gerechtigkeit.

Zum 4ten Kapitel. S. 9. bis 12.

Nachdem Cicero seinen Gegenstand definirt und abgetheilet hat: ist sein erster Schritt zur Abhandlung desselben, eine kurze Wiederholung derjenigen psychologi-

schen Erfahrungen und Grundsätze, welche, wie ich gesagt habe, unter dem Titel de Finibus, weitläuftiger von den Alten abgehandelt zu werden pflegen.

Die erste Anmerkung, die ich über diesen Abschnitt machen werde, betrift meine Uebersetzung: um eine doppelte Abweichung derselben vom Originale* zu rechtfertigen, und zugleich den Leser in den Stand zu setzen, die Gründe, nach welchen ich bey ähnlichen Abweichungen verfahren bin, zu beurtheilen.

Ciceros Absicht ist, die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur zu zeigen, welche Folgen der Vernunft sind. Es müssen also keine Bestimmungen darunter vorkommen, die er mit den Thieren gemein hat. Also nicht die Liebe der Eltern zu den Kindern überhaupt, ist ein Character der Menschheit; — denn Cicero hatte selbst kurz zuvor, dieselbe für einen Instinct aller Thiere erklärt: sondern die besondere Art dieser Liebe ist es, die auch auf Annehmlichkeit, auf Vollkommenheit der Kinder geht, und also einen Unterschied zwischen ihnen macht; die längere Dauer dieser Liebe, welche weit über die Zeit hinausreicht, wo das Leben des Kindes unmittelbar von der Sorgfalt der Eltern abhängt. Cicero hat ohne Zweifel auf diese beyden Umstände

* In der Stelle Eadem natura bis qui procreati sunt, verglichen mit S. 10. „Eine andre Eigenthümlichkeit — bis als die Thiere haben.

stände gesehen, da er die Elterliche Liebe der Menschen. praecipuum amorem nennt. Die Uebersetzung entwickelt also, glaube ich, die Idee des Originals, und verstellt sie nicht.

Ferner, die Geselligkeit ist eine andre Wirkung der Vernunft, sagt Cicero. Aber wie? Die Menschen brauchen Antriebe, um die Gesellschaft zu suchen, und ein Werkzeug, um sie errichten oder unterhalten zu können. Jene sind die Bedürfnisse des Lebens: dieses ist die Sprache. So scheint der natürliche Einfluß beyder Stücke auf die Geselligkeit zu seyn. Das Thier hat freylich auch Bedürfnisse: aber des Menschen seine sind mannichfaltiger, veränderlicher; und wachsen an, so wie er einige Fortschritte in Kenntnissen und Cultur thut. Sein Verlangen nach Gesellschaft muß also nach dem Maaße stärker und ununterbrochener seyn, als er mehr umfassende, und höher anwachsende Begierden, und weniger Augenblicke einer völligen Gleichgültigkeit hat. Die Sprache aber, ohne welche keine Verabredung mit andern statt findet, ist ihm ganz allein eigen. — Im Original scheint Cicero den Umgang, und das Gespräch, als einen der ersten Bewegungsgründe zu Errichtung der Gesellschaft anzugeben. Nach der Erfahrung aber scheint dasselbe eine Folge der schon errichteten Gesellschaft zu seyn. Die Menschen redeten anfangs nur um ihrer Geschäfte willen. Das Vergnügen an Mittheilung ihrer Gedanken, konnten sie erst alsdann empfinden, da sie Muße, und einen hinlänglichen Vorrath von Begriffen, gesammlet hatten.

Meine

Meine folgenden Anmerkungen über obigen Abschnitt betreffen den Autor selbst.

Erstlich: wenn Cicero sagt *: der Mensch wünscht in Gesellschaft zu seyn, und um deswillen sucht er sich Nahrung, Kleider, Hausgeräthe: so scheint er die ursprünglichen und ältesten Begierden der Menschen, erst zu Wirkungen solcher zu machen, die jünger und abgeleitet sind. Der Sinn, welchen ich in der Uebersetzung ausgedrückt habe, scheint mir der einzige wahre zu seyn: und die Wahrheit welche er enthält, ist nicht unerheblich. Die Bedürfnisse, die zum einsamen Leben des Menschen gehören, sind leicht befriedigt: sie erfordern keine anhaltende Bemühung; sie erwecken also auch keine immerwährende Thätigkeit. Sie sind ferner sehr einfach: sie machen also den Menschen auf wenig Dinge, als ihm brauchbare Dinge, aufmerksam; entwickeln nur wenige seiner Kräfte, — obgleich diese in einem intensive höhern Grade. Aber sobald der Mensch sich in Umgang mit seines Gleichen einläßt, — nicht bloß, um in der Vereinigung mit ihnen Schutz zu suchen; sondern auch um in gesellschaftlichen Zusammenkünften, die Freuden des Lebens zu genießen: sobald, und erst alsdann, wird sein Kreis von

* c. 4. Eadem natura — impellit ut hominum coetus et celebrationes esse — velit, *ob easque caussas etc.* bis gerendam facit vergl. mit d. U. S. 10. „Daß sie ihn geneigt macht : : : bis vorzubereiten.

von Bedürfnissen größer. Er will nunmehro Nahrungsmittel, nicht bloß für sich, sondern auch für die, welche mit ihm in Gesellschaft leben: und will bessere Nahrungsmittel als die gewöhnlichen, um den andern Vergnügen zu machen; um sie zu reitzen, gerne bey ihm zu seyn. Ist er allein: so verlangt er nur eine Hülle für seine Nacktheit; eine Bedeckung gegen die Kälte, oder die Sonnenstrahlen. Sobald er unter Menschen und mit Menschen lebt: so will er Kleider, die ihn zieren, die gefallen, die ihm ein Ansehn geben. So baut er sein Haus weitläuftiger und bequemer; so schmückt er es mit mannichfaltigem Geräthe aus: immer mehr um anderer willen, als für sich selbst. Andre Menschen sollen das sehn, daran Vergnügen finden, oder ihn bewundern. Auf diese Weise werden die ursprünglichen Triebe, durch den neuen Trieb zur Geselligkeit, verstärkt, erweitert, und auf mannichfaltige Gegenstände geleitet. Sie vereinigen sich endlich, in die große Begierde nach Eigenthum: und diese giebt dann dem Menschen Antriebe und Gegenstände, zu einer beständigen Thätigkeit.

In dieser Stelle kömmt zum erstenmale der Ausdruck, victus cultusque, vor, welcher so oft in diesen Büchern von den Pflichten, und allenthalben wo vom menschlichen Leben die Rede ist, wiederhohlt wird. Das letzte Wort gehört unter die unübersetzlichen. Einerley Gegenstand wird von verschiedenen Nationen aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehn; eine Anzahl verbundener Gegenstände, auf verschiedene Weise

ein=

eingetheilt. Wenn wir Deutschen den Inbegriff aller der Dinge betrachten, welche der Mensch verlangt, um die er sich bewirbt: so fällt uns zuerst in die Augen, daß einige davon, unentbehrlich zu unsrer Erhaltung sind; andre aber nur unsern Zustand erleichtern, oder uns unangenehme, kleine, aber immer wiederkommende, Empfindungen ersparen. Wir nennen die erstern, Bedürfnisse; die andern, Bequemlichkeiten. Diese beyden Begriffe, diese beyden Wörter, bieten sich uns zuerst dar, wenn wir von dem Nutzen reden, welchen uns die äußern Dinge gewähren. Der Lateiner kennt diese Eintheilung auch: aber sie ist ihm nicht die geläufigste. Er betrachtet die Dinge entweder, insofern sie bloß zum natürlichen, oder insofern sie zu dem gesitteten, bürgerlichen, ausgebildeten Leben gehören. Er trägt das Bild eines bearbeiteten Ackers auf das Leben über. Und, weil er zur bloßen Erhaltung des thierischen Lebens, nichts für so nöthig hält, als Nahrungsmittel: so ist dieß sein erstes Theilungsglied. Alles andre was wir noch brauchen, wir mögen es nun zu Nothwendigkeiten, oder zum Vergnügen und zu Zierrathen rechnen: faßt er zusammen unter den Begriff der Cultur, der Ausbildung, der Verfeinerung. Wir haben kein Wort, welches gerade von demselben Umfange wäre. Es gehört unter dasselbe Kleidung, Geräthe, Equipage: alles was an und um unsern Leib ist, wobey Reinlichkeit, Ordnung, Schönheit, Pracht statt findet. Insofern der victus diejenigen Dinge bezeichnet, welche zur Erhaltung des Lebens nothwendig sind; cultus aber

solche, die man erst für nothwendig hält, wenn man in Gesellschaft lebt: so würde die Unterscheidung zwischen wesentlichen und gemachten, zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Bedürfnissen, jenen lateinischen am nächsten kommen. Aber cultus erstreckt sich weiter: er begreift alles in sich, was außer der Nahrung, zur Pflege des Körpers, selbst zur nothwendigen Pflege gehört; es sey zu seiner Reinigung, es sey zu seiner Beschützung gegen die äußre Luft. In dieser Bedeutung wird es auch auf die Thiere angewandt, ob gleich nur einmal *, und an einer Stelle, wo ihre Art zu leben mit der menschlichen verglichen wird.

Zweytens: Ist die Erfahrung richtig, daß die Menschen die Erkenntniß verborgener oder großer Dinge, als ein Stück der Glückseligkeit ansehen **? Beneidet dann der große Haufe dem Weisen seine Einsicht, wie er dem Reichen seine Schätze beneidet? Bey dem ersten Anblicke sollte man glauben: die meisten Menschen wären gegen alles was Wahrheit und Einsichten heißt, ziemlich gleichgültig; und wenn sie ja den gelehrten oder den klugen Mann für glücklicher schätzten als

* II. 4. Quibus rebus exculta hominum vita tantum distat a victu et cultu bestiarum.

** I. 4. Cognitionem rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. S. 11. Ein Beweis von diesem Triebe = = bis ansehen.

als sich, so wäre es bloß, weil sie sich die Ehre oder die Vortheile wünschten, die er, wie sie glauben, dadurch erhalten hat, nicht, weil sie seine Wissenschaft begehrten.

So scheint es nach einer flüchtigen Uebersicht: aber bey genauerer Untersuchung findet sich die Sache doch anders. Man nehme nur jeden Menschen in seiner Sphäre, in seinem Fache. Man verlange nur nicht von ihm, daß er Kenntnisse begehre, die ganz ausserhalb seinem Gesichtskreise liegen; von deren Gegenständen er nicht einmal muthmaßt, daß sie vorhanden sind, deren Werth er also noch weit weniger schätzen kann. Jeder, auch der geringste Mensch, mag gerne von den Sachen, von welchen er einmal etwas weiß, mehr wissen; er mag gerne in Absicht der Dinge die er bearbeitet, oder die ihm in seiner Lage vorkommen, für einsichtsvoller gehalten werden als seines Gleichen: er mag überdieß gerne Begebenheiten, besonders neue Begebenheiten, erfahren. Um Kenntniß allgemeiner Wahrheiten, oder alter Geschichte, bekümmern sich nur wenige: die allgemeine Wißbegierde geht auf particuläre, und auf gegenwärtige Objecte, wozu einem jeden, sein Gewerbe, die Gesellschaft mit der er umgeht, und die öffentlichen Vorfälle, den Stoff geben. Von diesen, frühere und genauere Kenntnisse zu haben, und über sie mit mehr Scharfsinn urtheilen zu können, ist ein Vorzug, welcher auch den Ehrgeiz des Bauern erregt.

Ferner:

Ferner: Auch diejenigen Menschen, welche sich um Wissenschaft in ihrem gewöhnlichen Leben gar nicht bekümmern, werden doch aufmerksam, und empfinden Vergnügen, wenn jemand über irgend einen Gegenstand, mit mehr Einsicht, als sie es zu thun im Stande sind, und doch auf eine ihnen verständliche Weise, spricht. Ihre gewöhnliche Gleichgültigkeit gegen Kenntnisse kömmt also daher, weil sie selten Wahrheiten hören, die ihnen begreiflich, und doch neu wären. Sobald sie Gedanken eines Andern völlig einsehen, und empfinden, daß sie besser sind, als ihre eigene: sobald fangen sie an, diesen andern nicht nur höher zu schätzen, sondern auch für glücklicher zu halten, als sich selbst. Das sind gemeine Erfahrungen.

Besonders ist, wie Cicero sagt, das Geheimnißvolle und das Wunderbare, zu allen Zeiten von den Menschen als vorzüglich wissenswürdig angesehen worden. Die Aufmerksamkeit wird in diesem Falle mehr gereitzt durch die Schwierigkeit; und die Eigenliebe wird mehr befriedigt durch das Alleinwissen. Dem zufolge geht die Wißbegierde der Menschen von gemeiner Art, hauptsächlich auf zwey Sachen: auf Erklärung dessen was ihnen in der Natur außerordentlich scheint, oder selten vorkömt, — (davon fieng die Philosophie an, und darauf gründen sich alle Betrügereyen der Gaukler;) und auf Nachrichten von dem, was in der politischen Welt verborgen, oder weit von ihnen entfernt ist. — Man könnte glauben, dieß letztre sey nicht sowohl Wißbegierde, als entweder Ehrgeitz, weil jeder

dadurch den Großen näher zu kommen glaubt, oder Interesse, weil die politischen Begebenheiten Einfluß auf jeden haben. — Aber diese Ursachen, welche die Wißbegierde so vieler auf die politischen Gegenstände hinlenken, erregen nicht die Wißbegierde überhaupt.

Der Mensch will etwas zu denken haben. Dazu dient erstlich seine Arbeit. Wenn diese zu Ende ist: so sucht er Spiele, Zeitvertreibe, Gesellschaft. Aber auch Gesellschaft ist wiederum nichts, ohne Gespräch. Also außer Leibesübungen, Spiel, und Schlaf, bleibt ihm für die Stunden der Erholung, kein Hülfsmittel in der Welt übrig, als Kenntnisse die er entweder empfängt oder mittheilt. Er will also etwas wissen. — Aber was zuerst? Ohne Zweifel, was nicht schwer zu begreifen, was wichtig, was ihm nahe, und was andern interessant ist. Denn bey allem Wissen ist das Wiedererzählen ein Hauptaugenmerk. Die Welthändel und die Begebenheiten der Fürsten, haben alles dieses, und in Absicht aller Menschen; so wie die Händel und die Begebenheiten jeder besondern Classe und Gesellschaft der Menschen, es für die Mitglieder dieser Gesellschaft haben. Sie geben zugleich genug Anlaß den Scharfsinn, wenn man dessen hat, zu zeigen.

Der Schluß, den Cicero gleich darauf macht *: — weil jeder Mensch Wißbegierde hat, die ihn zur Untersu-

* Ex quo intelligitur — aptissimum. S. 11. „Eine Fol„ge — das Gegentheil.“

tersuchung der Wahrheit antreibt: so ist das Wahre, Aufrichtige, Einfache (verum simplex sincerumque) mit seiner Natur näher verwandt; — was soll dieser Schluß eigentlich sagen? Soll unter simplex sincerum nicht mehr verstanden werden, als die Reinigkeit, Lauterkeit der Begriffe; insofern sie nicht mit fremden, und also unrichtigen vermischt sind: so enthält die Schlußfolge nichts neues; so ist sie im Grunde mit dem Vordersatze, — Der Menscht sucht Wahrheit und Wissenschaft, einerley. Soll simplex sincerum etwas bedeuten, was sich auf den Willen, die Neigungen, die Handlungen im gesellschaftlichen Verkehr bezieht; redet die Schlußfolge, von der moralischen Aufrichtigkeit und Einfalt: so sagt sie zuviel, und kann aus den Vordersätzen, nur durch die Aehnlichkeit der Namen hergeleitet werden. — Weil die Wörter wahr und lauter, verum und sincerum, beyde Eine Bedeutung gemeinschaftlich haben, die, nach welcher sie Dinge bezeichnen, deren wirkliche Beschaffenheit ihrem Namen gemäß ist, in die keine fremde, dazu nicht gehörige Substanzen eingemischt sind: so werden auch alle übrigen mit diesen Wörtern verbundenen, und besonders die moralischen Begriffe, als gleichgeltend angenommen. Und doch gehen diese weit von einander ab: indem Wahrheit, die Uebereinstimmung unsrer Begriffe mit den Gegenständen; Aufrichtigkeit, die Uebereinstimmung unsrer Worte und Thaten mit unsern Gesinnungen, anzeigt. Man sieht hier einen der so gemeinen Abwege in unserm Denken, der aus der Natur der Sprache entsteht: besonders in metaphysi-

schen und moralischen Materien, über welche man sich nicht anders, als durch bildliche Ausdrücke erklären kann. Man wird nämlich leicht versucht, die Gegenstände selbst in alle die Combination zu bringen, deren die Wörter, oder ihre sinnlichen Objecte, fähig sind. Man glaubt einen Zusammenhang unter gewissen Eigenschaften der Seele zu finden, weil man einen Zusammenhang unter sinnlichen Eigenschaften wahrgenommen hat, von welchen jene benannt worden. Kein Philosoph ist vielleicht im Stande, sich ganz davor zu hüten. Oft sind solche Versuche, wenn sie nicht als ausgemachte Wahrheiten, als wirkliche Schlußfolgen, in ein System aufgenommen, sondern als versuchte neue Anwendungen einer Metapher, als Erweiterungen ihres Vergleichungspunktes, der weitern Prüfung des Lesers überlassen werden, nützlich. Ein neues glückliches Bild, das uns entweder die Sprache von selbst liefert, oder welches wir in ihr auffinden, bereichert uns oft mit einem Gegenstande der Untersuchung. So auch hier. Ob es gleich aus der Uebereinstimmung der Wörter verum simplex sincerum, nichts weniger als gewiß ist, daß Aufrichtigkeit, Treue, Einfalt der Sitten, mit Wahrheitsliebe und Wißbegierde unmittelbar zusammenhängen: so ist es doch nicht ein unwichtiger Gegenstand des Nachdenkens, ob sich nicht zwischen diesen Sachen, eine Verbindung entdecken lasse, da unter den Namen, womit sie belegt werden, eine so große Verwandschaft ist. Und dieses Nachdenken hat bey mir folgende Ideen veranlaßt.

Erstens.

Erstens. Zwischen Wißbegierde und Wahrheitsliebe ist noch ein Unterschied: oder die letztre ist wenigstens eine besondere Gattung der erstern. Einige trachten nämlich darnach, nur viel zu wissen: das sind die Leute von großem Gedächtnisse. Andere bekümmern sich mehr darum, die Sachen genau und nach ihrer vollkommenen Wahrheit zu wissen; und besonders sie richtig mit einander zu verbinden: das sind die Leute von guter Beurtheilungskraft und gesetztem Character. Diese letztern, die nach Wahrheit suchenden Leute, sind gemeiniglich auch wahrredende Leute in ihrem Umgange: das heißt, sie werden nicht leicht, aus Leichtsinn, aus bloßer Eitelkeit, selbst nicht aus Scherz, Lügen sagen. Aber wie dann, wenn eine Leidenschaft sie beherrscht, welche ihrem natürlichen Hange Gewalt anthut? Hier sehe ich eine Kluft, welche die Aufrichtigkeit von der Wahrheitsliebe trennt, und die ich nicht auszufüllen weiß. Nämlich, der in seinem Denken noch so wahrheitsliebende Mann, muß, wenn Lauterkeit in seinem ganzen Betragen herrschen soll, auch von solchen Leidenschaften frey seyn, die durch Betrug und Lügen, ihre Befriedigung, oder Hülfsmittel zu derselben finden.

Zweytens. Eine andre Verbindung scheint Cicero anzudeuten: welche aber zu abstract ist, als daß sie ganz deutlich gefaßt, oder genau geprüft werden könnte. „Wahrheit im Denken, und Wahrhaftig-„keit im Character, scheinen in Einem Dritten, in einer „gewissen metaphysischen Wahrheit und Realität, zu-

„sammen zu kommen.“ Die Begierde des Menschen nach wahrer Erkenntniß, beweiset die Uebereinstimmung seiner Natur mit dieser absoluten Wahrheit: und diese führt hinwiederum die Verbindlichkeit mit sich, die freywilligen Handlungen damit in Uebereinstimmung zu bringen.

Das Begreiflichste, was in dieser Vergleichung beyder Eigenschaften liegt, ist folgendes, so weit es durch wenig Worte deutlich gemacht werden kann. Der Zustand eines Gemüths, in welchem die Begriffe deutlich und richtig verbunden sind, wo Klarheit und Ueberzeugung herrschen, ist der Zustand der Heiterkeit und der Ruhe, weil das Gemüth ungetheilt ist und nicht wankt: Undeutlichkeit und Widersprüche hingegen ermüden, machen unruhig und mißvergnügt, weil viele Vorstellungen sich alsdann durchkreuzen, und oft entgegenstehende abwechseln. Auf gleiche Weise und grossentheils aus gleicher Ursache, ist die Einfalt im Character, die Uebereinstimmung in den Gesinnungen, Reden, Thaten unter sich, und mit einem guten Zwecke, die Quelle von Zufriedenheit. In beyden ist die Aufmerksamkeit nur gerichtet auf einen Punkt, oder auf eine zusammenhängende Reihe; die Anwendung der Kräfte ist gleichförmig und einfach; alles ist, was es seyn soll; ist an seiner Stelle, und bleibt deswegen unveränderlich. Die Festigkeit und das Uebereinstimmende, die Ursachen der Ruhe, entspringen im Willen aus Redlichkeit, wie im Verstande aus wahrer Erkenntniß.

Drittens. Ist die Abneigung sich beherrschen zu lassen, oder die Begierde selbst zu herrschen, so nothwendig, als Cicero anzudeuten scheint *, mit der wahren Tapferkeit verbunden, welche in der Erhebung der Seele über die Dinge und Zufälle des Lebens besteht? Wird nicht von ihm, die Ehrsucht gewissermaßen als das Principium der Geistesgröße vorgestellt?

Cicero, dünkt mich, würde auf diese Frage so geantwortet haben.

Wenn wir den Erfahrungen nachgehen, so sind beyde Dinge oft beysammen: und sie müssen also irgend einen Zusammenhang haben. Untersuchen wir die Natur der Sachen: so kommen wir auf Gründe, die uns einen solchen Zusammenhang zu erklären scheinen.

Nämlich: der Mensch welcher Kraft haben soll, etwas zu ertragen oder zu thun, muß sich selbst für Etwas halten. Ohne ein Bewußtseyn seiner Würde, ist ihm weder die Erhabenheit über die äußern Dinge, noch eine sehr lebhafte Kraftäußerung, möglich. Vielleicht ist jenes nöthig, ihn der Anstrengung fähig zu machen: — die Selbstschätzung ist alsdann ein Motif, das seine Kräfte aufbietet, sich seiner Würde gemäß zu beweisen. Vielleicht sind Stolz und Muth

 nur

* Ebend. Huic adjuncta est appetitio quaedam principatus — humanarumque rerum contentio. S. 11. Mit dieser Neigung zur Wahrheit — erheben.

nur Folgen einer und eben derselben Ursache: beydes mag aus einem Gefühle der Kraft entstehen, welches, insofern sich der Mensch mit andern vergleicht, ihn begierig macht, sich über sie zu erheben, und abgeneigt, sich ihnen zu unterwerfen; und insofern er mit den äussern Dingen zu thun hat, ihn dreister gegen die Gefahr, und gleichgültiger gegen seine äußeren Vortheile macht. Immer bleibt der obige Satz richtig: und er wird sowohl bey denen wahr befunden, welche ihre Würde nur in ihrem Range, als bey denen, die sie in ihren persönlichen Vorzügen suchen. Es ist ein Vortheil hoher Geburt und eines angesehenen Namens; und es ist eine Folge des Bewußtseyns von Talenten oder Verdiensten: daß der Mensch dreister wird. Beyde machen auch, (wofern nicht stärkere Ursachen entgegen wirken,) etwas unbesorgter in Absicht der Bedürfnisse und Zufälle des Lebens. Andre Erfahrungen kommen diesen zu Hülfe. — Was für ein kraftloses unfähiges Geschöpf ist der Mensch, in den unglücklichen Augenblicken, wenn er anfängt sich selbst zu verachten! Demüthigung und Erniedrigung, sie komme von äußerer Unehre oder innerer Unzufriedenheit mit sich selbst her, bringt den witzigsten Kopf um seine Einfälle, und macht den scharfsichtigsten stumpf und unwissend; sie verursacht einen Krampf, der alle Muskeln der Seele zusammenzieht und alle ihre Bewegungskräfte hemmt. Aber sehet eben diesen Menschen, wenn Beweise allgemeiner Achtung ihm bekannt worden, oder ein wohlgelungenes Werk in seinem Andenken schwebt! Wie leicht fließen ihm die Gedanken und die Worte zu; wie

frey

frey und ungehindert sind seine Bewegungen: jede seiner Fähigkeiten scheint verdoppelt! — Wenn die erhöhte oder verminderte Meynung von seinem Werthe, auf die Ausübung der Talente eines Menschen so viel Einfluß hat: wie viel mehr Einfluß muß sie nicht auf die Aeußerung der Willenskraft, auf Entschlossenheit im Thun und Leiden haben! Gefühl seines Werths giebt also Kraft: Gefühl seiner Niedrigkeit macht ohnmächtig.

Von der andern Seite ist aber auch der Mann, dessen Seele größere Kräfte standhaft und unveränderlich in sich gewahr wird, diesen Abwechselungen von Selbsterhöhung und Niedergeschlagenheit, weniger unterworfen. Kraft, wo sie vorhanden ist, bringt das Gefühl von Würde hervor, so wie sie gegenseitig von demselben erweckt wird: — sie bringt also auch die Begierde hervor, von andern in dieser Würde erkannt, das heißt, von ihnen geehrt, oder über sie erhoben zu werden. Eben diese Kraft aber setzt den Menschen zugleich in den Stand, schwere Arbeiten auszuhalten, oder sich durch Gefahren durchzufechten. Sie ist also auch die Ursache von den Gesinnungen des Muths, als welche aus der Hofnung eines guten Erfolgs entspringen. Es ist daher natürlich, daß sich Ehrbegierde, und tapferer Geist, als zwey Folgen derselben Ursache, oft vereinigt finden.

Der Sprachgebrauch zeigt, daß die allgemeinen Begriffe des gesunden Menschenverstandes, mit den

Ideen

Ideen unsers Philosophen übereinkommen. In mehr als einer Sprache, wird die ungeforderte, und unverhältnißmäßige Erniedrigung unter Hoheit und Macht, — und die Geneigtheit, aus Furcht oder um des Gewinnstes willen schlechte Handlungen zu begehen, mit einerley Worte ausgedrückt: bey uns heißt beydes, Niederträchtigkeit. Auf der andern Seite versteht man unter hohem Geiste, sowohl den Widerwillen gegen Unterwürfigkeit und Sklaverey, als die Erhabenheit über Gewinnsucht und Furcht.

Zum 5ten Kapitel. S. 12. bis 14.

Die vier Cardinal-Tugenden.

Vier Eigenschaften zeigen sich, sagt Cicero; als unterscheidende Kennzeichen der menschlichen Natur: Wißbegierde, Geselligkeit, Edelmuth und Empfindung der Ordnung. Daraus entstehen vier Hauptarten der Tugenden; Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung.

Ist diese Classification der Tugenden, welche in der ganzen folgenden, und in jeder alten Moral, zum Grunde liegt, in der Natur gegründet? Sind sie richtig von einander unterschieden; und erschöpfen sie die ganze moralische Vollkommenheit des Geistes?

Die

Die Eintheilung, wenn sie a priori betrachtet wird, kann fehlerhaft scheinen. Da wir nur zwey Hauptunterschiede in den Seelenveränderungen finden, Gedanken und Begierden: so scheint es auch nur zwey Unterschiede in den Vollkommenheiten der Seele zu geben. Wenn ein Geist richtig denkt und richtig will: so ist er, was er seiner Natur nach seyn soll. — Und da der Wille, insofern er vom Menschen selbst vollkommener gemacht werden soll, nur den Einfluß zuläßt, welchen Vorstellungen, das heißt, Einsichten über ihn haben: so scheint endlich die ganze moralische Tugend, sich bloß auf Wahrheit oder richtige Erkenntnisse zurück bringen zu lassen. Und von diesem Begriffe war der Stifter der Moral, Sokrates, nicht weit entfernt. Der Mensch, welcher klar einsieht, was er selbst ist, und was andre Menschen sind, und in welcher Verbindung sie gegen einander stehen; kann nicht anders als gerecht handeln. Die richtige Erkenntniß von dem was wirklich gefährlich, und was unschädlich ist, macht den Menschen tapfer. Und die wahre Schätzung der Gegenstände seiner Begierden, macht ihn mäßig.

So richtig dieses ist, wenn man die Materie bloß als eine Reihe von Begriffen untersucht: so schwer läßt es sich doch mit den Thatsachen vereinigen. Wenigstens ist aus diesen klar, daß die Erkenntnisse, die man zum Grunde jeder Tugend macht, oft selbst schon diese Tugend voraussetzen. Wer den wahrscheinlichen Verlust seines Lebens oder seiner Güter für keine so große Gefahr

fahr halten soll, die ihn abschrecken könnte, seine Pflicht zu thun: muß in der That, ehe er zu diesem erhabenen Begriffe gelangt ist, schon eine gewisse Festigkeit und Stärke der Seele in sich gefühlt haben. Ohne ein schon vorhandenes Gleichgewicht in den Begierden, wird man schwerlich die Gegenstände derselben ruhig mit dem Verstande abwägen können. So sind überhaupt gewisse Dispositionen der Seele eben sowohl die Ursache, warum sie zu gewissen Begriffen gelangt, als diese hinwiederum Ursachen werden können, jene Dispositionen zu verstärken.

Geben wir aber noch mehr auf die Erfahrungen Acht; bemerken wir die Unterschiede, welche sich in den Grundanlagen der Menschen offenbar zeigen, und welche die Moral nicht schaffen, sondern nur entwickeln kann: so werden wir jener Eintheilung der Griechen viel näher kommen. Augenscheinlich giebt es Leute, die von Natur muthig und kühn, andre die scharfsichtig, noch andre die ehrlich und gutherzig, und endlich solche, die stillen gelassenen Geistes sind. Diese Anlagen sind von einander unterschieden: weil sie sich oft von einander getrennt finden. Sie sind Grundanlagen in der Natur: weil sie sich auch in den frühesten Jahren äußern. — Es ist aber diejenige Eintheilung der Tugenden am wenigsten willkührlich, am wenigsten schwankend, die sich auf die wahrgenommenen Unterschiede der Temperamente gründet.

Sieht man auf die Punkte, welche bey Beurtheilung der menschlichen Handlungen von jedem Vernünf-

tigen

tigen in Betrachtung gezogen werden: so findet man dieselben Unterscheidungen zum Grunde liegen. Ein Beweis, daß kein System, sondern die allgemeine Vernunft und die Erfahrung, die Menschen auf diese Eintheilung leiten. — Diese Punkte sind: erstlich die Gesinnungen, in welchen jemand die Handlung gethan, und die Absicht, die er sich dabey vorgesetzt hat; zweytens die Schwierigkeiten, welche er zu überwinden gehabt, und also die Kraft, mit welcher er dabey hat wirken müssen; endlich die Kunst und die Regelmäßigkeit, die er in der Ausführung derselben bewiesen hat. Die Gesinnungen, die bey guten Handlungen zum Grunde liegen müssen, lassen sich in den Begriff der Menschenliebe zusammenfassen, welche mit der Gerechtigkeit der Alten einerley ist. Die Kraft, die der Handlung Nachdruck giebt, ist der Muth, so wie die größte Hinderniß bey unsern Unternehmungen, die Furcht vor der Gefahr. Die Regel, nach welcher gemeinnützige Entwürfe gut und mit Erfolge ausgeführt werden, wird vom Verstande und der Klugheit vorgeschrieben; und erfordert, um richtig angewandt zu werden, Besonnenheit, Ruhe und Freyheit der Seele, mit einem Worte, alles was die Griechen unter dem Worte σωφροσύνη zusammengefaßt, und die Lateiner weit schlechter durch moderatio ausgedrückt haben.

Die Sache wird unter folgendem Gesichtspunkte vielleicht noch klärer erscheinen; wenigstens zu Betrachtungen Anlaß geben.

Wenn

Wenn wir die Stufenleiter der Wesen von dem untersten an, durchgehen: so werden wir finden, daß, so wie wir höher steigen, sich immer etwas neues hinzugesellt, das Niedrigere aber bleibt. Wenn zu der ganz rohen Materie, die Organisation, oder eine regelmäßige Structur gesetzt wird, so wird dadurch eine Maschine hervorgebracht; kömmt zu dieser, Leben und Gefühl hinzu, so entsteht das Thier; erhält das Thier noch Vernunft, so erscheint der Mensch. Der Mensch enthält auf gewisse Weise alles in sich, eine materielle Masse, eine Maschine, ein Thier, und das verständige Ich, welches über alle diese regiert. Auf gleiche Weise wird die Vollkommenheit der obersten, der menschlichen Kraft, die Vollkommenheiten aller der untern, gewissermaßen in sich schließen. Bey der Kraft der ganz rohen Materie kömmt nichts als ihre Stärke in Betrachtung; in einer Maschine wird dieser Kraft eine bestimmte Richtung und eine regelmäßige Bewegung gegeben; in den Thieren kömmt Neigung und Abneigung hinzu; bey den Menschen Verstand. Wenn also die Vollkommenheit desselben, das heißt, seine Tugend, vollständig, und von gleichem Umfange als seine Natur, seyn soll: so werden vier Stücke dazu gehören, welche den vier Cardinaltugenden der Alten sehr analogisch sind. Der Muth, ist die innere Stärke, gleichsam die mechanische Kraft seiner Substanz; die σωφροσύνη, Gelassenheit und Mäßigung, ist gleichsam die Ordnung und Temperatur der Maschine: Menschenliebe und Gerechtigkeit, ist die Vollkommenheit des Instincts der Zu- und Abneigung, welcher sich bey allen

Thieren findet; und die Klugheit endlich, die allen diesen Tugenden vorleuchtet, ist die Ausbildung seines unterscheidenden Characters, der Vernunft.

Wenn dieses mehr eine künstliche Vorstellungsart von obiger Eintheilung, als die Erklärung ihres Ursprunges zu enthalten scheint: so ist doch gewiß der natürliche Gang der menschlichen Begriffe damit nahe verwandt. Bey jeder Kraft, um sie kennen zu lernen, und — wenn sie einen Werth hat, — um sie zu schätzen, werden drey Stücke in Betrachtung gezogen, ihre Intension; das Gesetz wornach sie überhaupt wirkt; die Richtung welche sie jetzo hat. Diese drey Sachen finden wir in dem Geiste des Menschen wieder. Ist die Intension seiner Kraft stark, so leidet er weniger von gegenwärtigen Eindrücken, so fürchtet er weniger die künftigen. Das eine macht erhaben über die Vorfälle des Lebens, das andre macht beherzt gegen die Gefahr. Beydes fassen die Alten unter den Begriff ἀνδρεία zusammen. Die Uebereinstimmung aller Bewegungen und Aeußerungen der Seele, mit den Regeln ihrer Natur, bringt die Tugend der *moderatio* hervor; um deswillen auch der Anstand welcher aus derselben folgt, vornehmlich in einem natürlichen Betragen besteht. Die Richtung unsrer Kraft endlich, ist entweder zum Besten oder zum Schaden andrer. Die Disposition der Seele, welche unsre Thätigkeit andern immer unschädlich, und oft nützlich macht, wird vom Cicero durch Gerechtigkeit ausgedrückt. — Zu diesen drey Bestimmungen jeder Kraft, kömmt aber bey

der unsrigen noch eine vierte deswegen hinzu, weil unser erster Gesetzgeber in uns selbst wohnt. Alle anderen Kräfte sind auf eine ganz einförmige unwiederrufliche Weise, und von einem fremden Wesen, gewissen Regeln unterworfen worden. Die Regeln, welche der unsrigen vorgeschrieben sind, sind mehrerer Abänderungen fähig; unter denen wir selbst wählen können. Was also bey andern Kräften, nur dem Urheber, dem Schöpfer, dem Künstler zugeschrieben wird: das wird bey der unsrigen, uns selbst zugeschrieben; in so weit wir über unsre Kraft durch unsre vernünftigen Ideen Gewalt haben. Und diese Vollkommenheit also, die uns als sich selbst **dirigirenden** Kräften zukömmt, ist das vierte Stück, welche das Ganze unsrer Tugend vollendet, **die** Weisheit.

Ich füge noch zwey Anmerkungen hinzu. Erstlich, die Tapferkeit und Hoheit des Geistes, die einen so beträchtlichen Theil der alten Tugendlehre ausmacht, ist in der neuern Moral oft vergessen, wenigstens in der neuern Erziehung sehr vernachläßiget worden. Ueber der Tugend der Demuth, welche die Religion predigt, und die eine wahre Tugend ist, wenn man sie entweder in die richtige Schätzung unsrer selbst, oder in die Empfindung der Gleichheit aller Menschen mit uns, und des Vorzugs vieler über uns, setzet, hat man das edle Gefühl seines Werths anzuempfehlen vergessen, das mit jener Demuth bestehen kann, und ohne welches wenig andre Tugenden bestehen können. Weil in unsern jetzigen Regierunsformen, nicht alle Bürger zum

Kriege berufen sind: so hat man viele Classen derselben, von der Pflicht der Unerschrockenheit und der Tapferkeit in Gefahren, losgesprochen; ja man hat die Erziehung einiger darauf angelegt, sie weichlich und feige zu machen. — Weil endlich bey uns, der Unterschied der Stånde grőßer ist, und sich in den Sitten, im Umgange viel merklicher zeigt: so werden die Großen zum Stolz, und die Niedrigern zur Schůchternheit gebildet. Beydes benimmt dem Menschen diese Erhabenheit der Seele, vermőge welcher er jeden Menschen als seines Gleichen, und Glůck, Stand, Reichthum, als unbetråchtliche Vorzůge ansieht. Die furchtsame Verehrung der Großen und Reichen, muß dann nothwendig eine ausschweifende Hochachtung gegen Reichthum und Macht selbst hervorbringen.

Und doch gehőrt Tapferkeit und Edelmuth, eben so gewiß zu einem tugendhaften Character, als Menschenliebe. Wer furchtsam ist, unterlåßt viel Gutes; kann niemals seine Kråfte ganz brauchen, sagt und thut aus Menschengefålligkeit vieles, was er ohne Růcksicht auf Andre verwerfen wůrde. Kurz ein feiger oder blőder Mensch, ist nicht in seiner eigenen Gewalt. Sobald er in Gefahr oder in Verlegenheit kőmmt, so handelt, so redet er nicht mehr so wie er will; nicht so wie er es sich vorgesetzt hatte. Bey dem besten Herzen, bey dem besten Verstande desselben, låßt sich also nichts von ihm erwarten.

Es giebt eine doppelte Furcht: eine vor Leibes- und Lebensgefahr, und eine vor dem Urtheile der Menschen, besonders Höherer. Jenes ist Feigheit, dieses Blödigkeit. Beyde sind nicht immer beysammen, doch stehen sie in Verbindung. Daher sehen wir auch, daß unter dem Stande, welcher am öftersten sich in Gefahren befindet, am meisten sich dagen abhärtet, auch am wenigsten blöde Leute gefunden werden.

Meine zweyte Anmerkung ist diese. Wenn man die Tugenden auf diese Weise, als gewisse Eigenschaften der Seele abtheilt: so stößt man auf eine Schwierigkeit, die man nicht so sehr gewahr wird, wenn man dieselben bloß in ihren Äußerungen, — in den Thaten des Menschen, aufsucht. Die Freyheit der Handlungen ist zwar bey einer tiefen philosophischen Untersuchung auch unerklärlich: aber nach den gemeinen Begriffen (welche allein die Moral voraussetzt,) ist sie völlig ausgemacht und begreiflich: die Güte der Handlungen wird also von jedermann als moralisch angesehen. Bey jenen Eigenschaften der Seele aber, wird auch der gemeinste Verstand gewahr, daß sie nicht ganz von dem Willen abhängen; daß natürliche Anlagen dabey zum Grunde liegen; und daß diese mit den erworbenen Fähigkeiten dergestalt vermischt sind, daß es unmöglich ist, beyde von einander abzusondern. Dieses fällt schon bey dem allgemeinen Begriffe der Tugend, daß sie eine gewisse Modification des Geistes sey, in die Augen: aber es wird durch die Zergliederung derselben in ihre Bestandtheile noch viel einleuchtender.

Von

Von den vier Cardinaltugenden, scheinen besonders Klugheit und Geistesstärke, mehr Talente oder Naturgaben, und nur die Mäßigung und Menschenliebe, wahre moralische Tugenden zu seyn. Tugend soll, nach der Empfindung des unphilosophischen aber vernünftigen Mannes, eine Vollkommenheit ausdrücken, die wir uns selbst erwerben. Werden also, (wird dieser fragen,) nicht mit Unrecht solche Eigenschaften zur Tugend gerechnet, welche wir mehr der Natur als unsrer Bemühung zu danken haben? Oder wenn diese doch nothwendig scheinen, um den mehr moralischen, in unsrer Gewalt stehenden Tugenden zur Grundlage zu dienen; wenn Verstand und Muth zur Ausführung jeder guten That gehören: wird alsdann nicht die ganze Tugend des Menschen, bloß eine Folge seiner Organisation, oder ein Geschenk das ihm bey seiner Geburt gemacht worden? Mit andern Worten, die Schwierigkeiten, welche immer vorhanden sind, wenn in der Tugend der Menschen das Freywillige von dem bloß Natürlichen unterschieden werden soll, werden auffallender, wenn diese Tugend in gewisse Vollkommenheiten seines Geistes, als wenn sie in gewisse Vorschriften für seine Handlungen gesetzt wird.

Nun kann ich zwar diese Schwierigkeit nicht heben. Sie ist wie alles, was den Artikel der Freyheit berührt, unauflöslich; und wird, nach meiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben, so lange wir nicht zugleich unser eigenes Wesen, und die Art unsrer Verbindung mit dem ganzen Universo, voll-

kommen kennen. Allein, das kann ich zeigen, daß diese Eintheilung nichts desto weniger wahr ist; daß sie die Schwierigkeit nicht vermehrt, sondern nur darlegt; und daß sie eben deswegen uns zu Aufschlüssen über diese Materie verhilft. Sie ist wahr. Denn was auch für ein Unterschied, in der Freywilligkeit dieser Eigenschaften seyn mag, so sind sie doch alle, zu der Ausübung jeder wirklich guten That nöthig; der Mangel einer jeden, wird von unsern Nebenmenschen getadelt, und vom Richter gestraft, so oft derselbe Schaden angerichtet, oder die Unterlassung wichtiger Pflichten veranlaßt hat. Ein gewisser Grad der Unbesonnenheit und Thorheit, richtet mehr Uebels an, als selbst Bosheit. Und Schwäche, hat eben sowohl grausame als schändliche Handlungen, hervorgebracht. In den gewöhnlichen Urtheilen der Menschen, steckt also nur dasjenige verborgen, was der Philosoph klar mit Worten ausdrückt. Indem er das Licht aufsteckt über solche Begriffe, die vorher im Dunkeln gelegen hatten, so entdeckt er zugleich Tiefen und Dunkelheiten, welche vorher nicht wahrgenommen worden. Aber eben dieses ist ein wahrer Vortheil, welchen er dem bessern Theile der Menschen leistet. Denjenigen nenne ich den bessern, der nicht durch eine entdeckte unauflösliche Schwierigkeit, sich das ganze System deutlich erkannter Wahrheiten, wankend machen läßt; welcher das Licht neben der Finsterniß in seiner Erkenntniß gewahr werden kann, ohne von jenem verblendet, oder durch diese geschreckt zu werden.

So

So sehe ich nun freylich auch hier ein, daß die Klugheit oder die Einsicht, derentwegen wir einen Menschen rühmen, zum Theil bloßes Talent ist; daß das Wohlwollen und die Gerechtigkeitsliebe, sich mit angebohrner Gutherzigkeit und natürlicher Ehrlichkeit vermischt; daß die Mäßigung der Leidenschaften, zum Theil von dem geringern Reitze der Sinnlichkeit, zum Theil von der Herrschaft der Vernunft, herkommen kann; daß endlich die Tapferkeit des Bluts, von der Tapferkeit welche aus standhaften Grundsätzen entsteht, sich nicht absondern läßt. Ich begreife ferner deutlicher, daß wenn nicht in der Natur angebohrne Fähigkeiten und Anlagen vorhanden wären, es dem Menschen völlig unmöglich seyn würde, sie hervorzubringen; daß also in jeder Tugend etwas angebohrnes seyn müsse, — und daß, wenn der Mensch etwas dabey thun kann, es nur die Wartung des Saamens ist, welchen die Natur bey ihm ausgestreuet hat. Ich werde endlich gewahr, daß in einigen Vollkommenheiten der Seele, mehr Fortschritte, eine größere Bearbeitung statt finden, als bey andern; daß aber keine gänzlich derselben unfähig ist. Ein Mensch kann seine Gesinnungen eher verbessern, als seine Fähigkeiten vergrößern; er kann eher lebhafte Leidenschaften mäßigen, als zu schwache Kräfte verstärken. — Aber, er kann doch Einsichten erwerben; er kann sich zur Aufmerksamkeit und Ueberlegung gewöhnen. Eben so vermag er sich gegen Ungemach und Schmerz zu bewaffnen; er kann durch Grundsätze der Ehre und der Pflicht, dahin gebracht werden, Stand zu halten, wo er, nach seinem Instinct, fliehen würde.

 Also

Also in jeder Tugend, ist Natur und Fleiß des Menschen, bey einander. Und dieses zu erkennen, ist ihm sehr vortheilhaft: wenn er auch nicht im Stande ist, die Gränzlinie zwischen beyden zu ziehen.

Es ist ihm vortheilhaft, zur Beurtheilung seiner selbst und andrer. Wenn er einsieht, daß das Gute, was ihm seine Nebenmenschen als Verdienst anrechnen, großentheils nur Glück und empfangene Wohlthat ist; und daß er selbst nicht bestimmen kann, wie viel von jeder angenehmen oder achtungswürdigen Eigenschaft, ihm angebohren oder erworben sey: so erhebt er sich derselben, wenn er einigermaßen vernünftig ist, weniger. Wenn er bey den Mängeln oder Vergehungen andrer, ihre Schuld mit der ursprünglichen Schwäche ihrer Natur vermischt findet: so werden die erstern ihm weniger anstößig, die andern weniger verhaßt; und beyde erregen sein Mitleiden so sehr als sein Mißfallen.

Es ist ihm vortheilhaft, zur Besserung seiner selbst. Was kann der Mensch, zufolge dessen, was wir von der Natur seiner Tugend wissen, für dieselbe thun? — Nicht, sich selbst neu schaffen; nicht, sich ganz umändern. Sondern, erstlich und vor allen Dingen, sich selbst kennen lernen. — Die Weisheit empfängt den Menschen aus den Händen der Natur, wie der Künstler eine angefangene Statüe, um sie auszuarbeiten. Ehe dieser an seine Arbeit geht, muß er erst die Natur des Blocks, den schon angedeuteten Riß, und die mehr oder weniger ausgearbeiteten Theile, genau untersuchen.

Das

Das Werk der Moral ist es eigentlich, den allgemeinen Entwurf von menschlicher Vollkommenheit, welchen die Natur in uns allen, obgleich nicht gleich deutlich, angelegt hat, völlig auszuzeichnen: — so weit es möglich ist, die Winke dieser Meisterinn zu verstehen. Das Werk jedes Menschen insbesondere ist es, dieses allgemeine Gemählde mit seinem besondern Bildnisse zu vergleichen: um darnach zu bestimmen, wie weit er dem darinn aufgestellten Modell gleich komme, oder davon abweiche; was sein gutes Naturell für ihn gethan habe, und was er noch zu thun übrig behalte.

Eine Folge dieser Selbsterkenntniß ist es alsdann: daß er seiner Natur zu Hülfe komme; seine schwache Seite zu stärken, seine starke zu mäßigen, und in Schranken zu halten suche. Der Mensch, welcher sich gutherzig aber furchtsam findet, wird vorzüglich dahin sehen, seinen Körper zu stärken, und sich die Grundsätze, welche muthig machen, einzuprägen. Der, welcher sich so weit kennt, daß er weiß, seine Herzhaftigkeit und Dreistigkeit arte in Wildheit und Menschenverachtung aus, wird durch Erlangung mehrerer Kenntnisse, und durch Verfeinerung seiner Empfindung, das Gleichgewicht zwischen diesen und den andern Tugenden herzustellen suchen. Mit einem Worte, die Kenntniß, daß mit unsrer moralischen Tugend, Naturgaben vermischt sind; diese Kenntniß, welche durch die Unterscheidung der einzelnen Tugenden noch klärer wird, bringt zwar in der Theorie derselben, Schwierigkeiten hervor: aber sie ist zu ihrer Ausübung nützlich.

Ob es aber gleich nicht möglich ist, das Erworbene von dem Angebohrnen, in diesen Eigenschaften abzusondern: so habe ich doch geglaubt, die Gränzen von beyden etwas genauer untersuchen zu müssen. Eine Anzahl Betrachtungen die dahin gehören, habe ich am Ende der Anmerkungen zu diesem ersten Buche, beygefügt, um hier nicht den Zusammenhang der Ciceronianischen Abhandlung zu lange zu unterbrechen.

Zum 6ten Kapitel. S. 14. bis 16.

Tugend der Klugheit.

Die erste Pflicht also ist: Untersuchung der Wahrheit. Sie verlangt: erstens, daß man nur nützliche und erhebliche Wissenschaften treibe; zweytens, daß man die Untersuchung mit Sorgfalt anstelle; drittens, daß man sich dadurch nicht von höhern Geschäften abhalten lasse.

Vielleicht irre ich mich. Aber es scheint mir, als wenn Cicero hier die Tugend der Klugheit, mit Wissenschaft und Gelehrsamkeit vermische. Er will von der Einsicht reden, die ein Theil jedes tugenhaften Characters seyn soll: und er redet von den Kenntnissen, welche nur die Beschäftigung gewisser Menschen seyn können. Er soll sagen, wie der Mensch es anstellen müsse, um klug zu handeln: und er sagt, was für Wissen=

Wissenschaften er treiben, wie er sie treiben, und welche Abwege er dabey vermeiden müsse. Ist nicht die Kürze, mit welcher Cicero diesen Theil der Tugend abfertigt, einigermaßen ein Beweis, daß er ihn nicht unter einen gleichen Gesichtspunkt mit den übrigen, gestellt hat?

Folgende, oder ähnliche Ideen hätten nach meinem Urtheile, in dieses erste Hauptstück kommen sollen.

Klugheit, prudentia, in der allgemeinsten Bedeutung, ist so viel, als Verstand und Einsicht: und der aufgeklärteste, der an Kenntnissen reichste Verstand, ist, überhaupt genommen, der klügste.

Insofern also ist richtig: daß Schärfung des Verstandes, und Erlangung richtiger Kenntnisse, die beyden Hauptpflichten der Klugheit ausmachen.

Aber es kommen hiebey zwey Unterschiede vor. Erstlich, es giebt Kenntnisse, die überhaupt, zu allen menschlichen Geschäften nöthig sind; es giebt Fähigkeiten, welche bey jeder Handlung angewandt werden. — Andre Kenntnisse, andre Fähigkeiten hingegen, haben eine eingeschränktere Sphäre: sie beziehen sich entweder auf die Ausübung einer gewissen Kunst, auf die Führung eines bestimmten Geschäftes; oder sie haben überhaupt mit dem thätigen Leben nichts zu thun. — Nur die erstern rechnen wir zur Klugheit in engerer Bedeutung.

Ferner,

Ferner, der Mensch, welcher alle die Fähigkeiten, alle die Kenntnisse besitzt, welche zu einer vernünftigen, zweckmäßigen Aufführung nöthig sind, handelt deswegen nicht immer klug. Er muß auch noch gewöhnt seyn, dieselben zu jeder Zeit, oder doch zu rechter Zeit, anzuwenden. Er muß, was er thut, mit Besonnenheit, mit Aufmerksamkeit, mit einer gewissen Anstrengung des Geistes thun.

1. Die Grundlage der Klugheit, als eine Fähigkeit betrachtet, ist die Beurtheilungskraft: ihr vornehmster Stoff ist die Menschenkenntniß.

Die meisten Geschäfte werden unter Menschen oder mit Menschen getrieben. Was der Negotiateur im Großen, in den Angelegenheiten ganzer Staaten thut: das thut jeder Geschäftsmann, jeder Hausvater im Kleinen, — jener für andre, dieser für sich; — er sucht andre Menschen zu bewegen, daß sie sagen oder thun, was er will. Die Fähigkeit andre Menschen zu lenken, auf sie einen geheimen Einfluß zu haben, der ihnen auf keine Art lästig, und doch wirksam sey: ist, nach aller Geständniß, die vornehmste Gabe des klugen Mannes. Und dazu gehört etwas, das von Witz, von Wissenschaft, selbst von allgemeinen Kenntnissen der menschlichen Natur, weit unterschieden ist. Es gehört dazu, was man practischen Verstand nennt: die Beobachtung dessen, was der besondre Character des Menschen, welchen man vor sich hat, verlangt, oder was seinen jetzigen Umständen am angemessensten

ist. Wer seinen Mann immer richtig zu beurtheilen weiß, kömmt am ersten mit ihm zum Zweck. Die Beurtheilung des Einzelnen, und die Kenntniß des Allgemeinen, sind nicht immer bey einander: sie sind sogar gemeiniglich von einander getrennt. Jene ist ein schnelles Gefühl, ein richtiger Blick, welchen die Seele thut: diese besteht in entwickelten Begriffen, und braucht Zeit; nicht nur um erlangt, sondern auch um ins Gedächtniß zurückgerufen zu werden.

Hier finden wir also den eigentlichen Punkt, wo Natur, Glück und Verdienst, in der Tugend der Klugheit, zusammenstoßen. Die Natur giebt dem einen Menschen, mehr Gabe der Beobachtung, dem andern mehr Fähigkeit zu räsonniren. Der eine ist ein Beobachter in der physischen; der andre in der moralischen Welt: — zwey Talente, die sich sehr selten zusammen finden. Der moralische Beobachter, findet entweder nur die Seiten des Gegenstandes aus, welche ihm gerade jetzt zu seinem Zwecke dienen, und wendet sie gleich practisch an: oder er sucht mehr, aus dem besondern Falle, sich sogleich eine allgemeine Regel zu abstrahiren. Der practische Beobachtungsgeist ist das natürliche Talent, was zur Klugheit gehört, und welches sich niemand in einem gewissen Grade geben kann.

Das Glück ist es, welches den Menschen in Umstände setzt, wo er mehr oder weniger Erfahrungen einsammlet; wo er mehr oder weniger genöthigt wird, auf

die Dinge im menschlichen Leben, und besonders auf andrer Menschen Neigungen und Launen aufzumerken.

Eine gewisse Feinheit des Gefühls demnach, in Beurtheilung der Dinge im gesellschaftlichen Leben, und ausgebreitete Weltkenntniß, kann niemand sich selbst verschaffen. Aber jeder Mensch kann etwas dazu thun, entweder überhaupt mittelmäßige Fähigkeiten zu üben, und dadurch zu erhöhen; oder seinen guten Verstand auf die Endzwecke des practischen Lebens anzuwenden. Der träge Kopf, der gar nicht urtheilt, kann etwas erweckt werden. Der speculative Kopf, der falsch urtheilt, weil er die Sachen mehr von einer Seite zu ergründen, als von allen richtig anzuschauen gewohnt ist, kann sich dem gemeinen Menschenverstande etwas nähern: er kann seinen Untersuchungsgeist, in der einen Rücksicht einschränken, um nicht zu feine und für die Praxis unbrauchbare Beobachtungen zu machen; in andern erweitern, um mehrere Dinge, mehrere Verhältnisse, wenn auch nur von ihrer Oberfläche, aber in kürzerer Zeit, zu fassen.

Aber noch weit mehr kann der Mensch bey dem zweyten Stücke der Klugheit thun; — bey der wirklichen Anwendung seiner Urtheilungskraft und seiner Erfahrungen.

Es giebt Leute, denen es an keinem von beyden fehlt, die aber doch unklug handeln, weil sie entweder

die

die Gegenwart des Geistes verlieren, sobald sie in eine ungewöhnliche Lage kommen; oder weil sie oft zerstreut sind, und gerade nicht Achtung geben auf das, was sie beurtheilen, wonach sie sich richten sollen; oder weil sie zu träge sind, sich anzustrengen.

Die erste Pflicht des klugen Mannes ist also, sich immer in einem Zustande der Besonnenheit zu erhalten: oder mit andern Worten, seiner selbst mächtig zu bleiben. Wenn wir in der Welt auftreten um zu handeln: so machen die Objecte welche wir vor uns haben, die Personen mit welchen wir das Geschäft treiben, immer gewisse sinnliche Eindrücke auf uns, — stärkere oder schwächere, nachdem sie uns fremder oder gewohnter sind; sie erregen zufolge dieser Eindrücke gewisse Leidenschaften, — Furcht, Erstaunen, Begierde, Unmuth oder Fröhlichkeit. Werden diese Eindrücke zu stark; überwältigen uns diese Leidenschaften: so sind wir nicht mehr im Stande zu denken noch zu handeln, wie wir wollen. Wir verlieren unsre Freyheit: wir sind in einem leidenden Zustande. Sobald eine Vorstellung wider unsern Willen zu lebhaft wird: so können wir die andern nicht mehr nach unserm Gefallen erwecken. Wir erinnern uns also nicht deutlich mehr der Begriffe und Grundsätze, welche wir zu dem Geschäfte mitbrachten, die wir auf diesen Fall gesammlet hatten; wir sind unfähig, unsere Aufmerksamkeit, von einer der gegenwärtigen Sachen, auf die andre, frey zu lenken.

Selbst

Selbst die Blicke eines verlegenen Menschen sind nur auf einen Fleck geheftet. Mit der Gewalt über seine Vorstellungen, verliert er sogar die freye Bewegung seiner Glieder.

In diesem Zustande ist also kein richtiges Urtheil über die vorliegenden Sachen, kein Gebrauch von unsern Erfahrungen möglich. Wer im menschlichen Leben klug handeln will: der muß sich üben, dem Eindrucke, welchen neue, glänzende, oder mannichfaltige Gegenstände, auf seine Sinne oder seine Einbildungskraft machen, zu widerstehen; er muß bey seinen gewöhnlichen Geschäften, die Träumereyen verhüten, den Zustand, wo die Seele sich in gewissen von ohngefähr ihr beyfallenden, nur halbklaren Vorstellungen verliert; er muß sich besonders vor dem Erstaunen in Acht nehmen, derjenigen Leidenschaft, welche am meisten die Kraft der Seele zu fesseln, und auf eine Zeitlang zu unterdrücken im Stande ist.

Das Selbstbewußtseyn ist nur der Zustand, in welchem der Mensch der Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige fähig ist: es ist noch nicht die Aufmerksamkeit selbst. Man kennt Leute, die weder verlegen, noch außer sich sind: und doch seltsam und wider ihre Absicht handeln, weil sie mehr an das Abwesende als das Gegenwärtige denken, mehr mit ihren eigenen Ideen und Entwürfen, als mit der wirklichen Lage der Sachen beschäftigt sind. Es gehört eine Uebung dazu, sich mit dem Sichtbaren, so wie dazu, sich mit dem Unsichtbaren

abzuge-

abzugehen. Die Klugheit hat mit dem erstern zu thun. Derjenige Mensch, welcher nicht gewohnt ist, über etwas anders nachzudenken, als über das was er eben sieht, höret oder fühlt: wird Mühe haben, allgemeinen Betrachtungen lange Zeit aufmerksam zuzuhören. Und der, welcher gewöhnlich nur in einer Gedankenwelt lebt, hat Mühe seinen Blick unverwandt auf die gegenwärtige zu richten. Daher kömmt die gemeine Erfahrung, daß Weltklugheit oft weit mehr der Antheil der arbeitsamen Ungelehrten, als der geschäftlosen und einsamen Gelehrten ist. Weil aber jeder Mensch zum Handeln, und zu gewissen Geschäften bestimmt ist; jeder darein zu einer oder der andern Zeit verflochten wird: so ist es auch die Pflicht eines jeden, sich zu gewöhnen, an das zu denken was ihm vor Augen ist; zu sehen was vor ihm steht, zu hören was mit ihm geredet wird, klar zu empfinden, was um ihn herum vorgeht; kurz, Acht zu geben, was auf seine jetzige Handlung, oder worauf dieselbe, unmittelbare Beziehung habe. Die Aufgaben im menschlichen Leben sind, — gleich denen im Spiele, selten so verwickelt, daß nicht auch ein gemeiner Verstand sie auflösen könne, wenn er nur die Data davon richtig gefaßt hat. Zu beurtheilen, was zu thun ist, ist gemeiniglich leicht: die Schwierigkeit ist, richtig zu sehen, welches die Lage der Sachen, welches die Disposition der Personen sey, welche dabey mitwirken.

Endlich, wie fast zur Ausübung aller Tugenden, so auch insbesondere zur Klugheit, ist eine Anstrengung;

eine gewisse Spannung unsrer Kräfte nöthig. Auch hier ist die Erfahrung unsre Lehrerinn. Wodurch unterscheidet sich der wahre Weltmann, — der, dessen Klugheit, weil sie sich vornehmlich im Umgange, einem jedermann bekannten Geschäfte, zeigt, auch am besten zum Beyspiele dienen kann? Durch eine ununterbrochene Wachsamkeit, auf das was der Gesellschaft angenehm ist. — Welcher Unterschied ist nicht zwischen demselben Menschen, wenn er sich, unter Bekannten oder Geringern, seiner Gemächlichkeit, und einem gewissen Hange zur Ruhe und Trägheit, überläßt: und wenn er, durch irgend eine erhebliche Absicht, oder durch die Gegenwart einer ihm wichtigen Person, aufgefordert, seine Kräfte zusammennimmt? Die sinnlichen, auch sonst fähigen Menschen, handeln oft unklug, weil sie sich nicht immer die Mühe geben wollen nachzudenken. — Es versteht sich von selbst, daß der Mensch dessen Anstrengung etwas nutzen soll, Kräfte haben müsse, welche er anspannen könne. Es giebt überdieß einen zu hohen Grad der Spannung, welcher die Kraft wieder schwächt. Dieses letztere kömmt gemeiniglich von körperlicher Ohnmacht, oder ist die Folge einer Leidenschaft. In einem gesunden Zustande des Nervensystems, und bey ruhigem Gemüthe, wird die freywillige Anstrengung selten schädlich: und ein gewisser Grad davon ist immer nothwendig, wenn unsre Vorstellungen klar, unsre Urtheile richtig und entscheidend; und unser Thun und Lassen, den Regeln, welche wir uns vorgeschrieben haben, gemäß seyn sollen.

Um also alles zusammen zu fassen: Klugheit als eine Fähigkeit betrachtet, ist die Beurtheilungskraft, angewandt auf die gewöhnlichen Geschäfte und Vorfälle des menschlichen Lebens, unterstützt durch Erfahrung, vornehmlich durch Menschenkenntniß. Klugheit, als ein gewisses Betragen, erfordert Besonnenheit, oder einen freyen Kopf; Aufmerksamkeit, oder Richtung der Seele auf das Gegenwärtige und Vorliegende, endlich Anstrengung, oder eine gewisse Munterkeit und Thätigkeit im Denken und Handeln.

Ich will zu dieser allgemeinen Zergliederung des Begriffes der Klugheit, noch einige aus der Erfahrung geschöpfte Bemerkungen über sie hinzusetzen.

1. Eine zu derselben erforderliche Eigenschaft ist: die Sachen prompt bedenken zu können. Daraus folgt die Geschwindigkeit der Entschließung, welche hinwiederum der Klugheit zu Hülfe kömmt. Einige Leute finden das, was das Richtige ist, auch in dem alltäglichen Leben, nur durch dieselbe Art völlig aus einander gesetzter Schlüsse, durch welche man in Wissenschaften auf die Entdeckung der Wahrheit kömmt. Sie können nicht anders als Schritt vor Schritt in ihrem Denken einhergehen. Sie wollen jede Idee deutlich fassen, ehe sie eine andre dran knüpfen: und keine wollen sie überspringen. Eine Folge davon ist, daß, da sie oft diese Mühe, besonders in Sachen, welche sie für zu klein halten, scheuen, sie gar nicht über ihre Angelegenheiten zum voraus nachdenken, und dieselben

ben also, wenn sie ihnen dann plötzlich vorkommen, und der Raum zum Nachsinnen zu kurz ist, ganz dem Zufalle, dem Rathe des Ersten des Besten, oder der Verzweiflung des letzten Augenblicks, zur Entscheidung überlassen. Gesetzt aber, daß sie sich in die Untersuchung ihrer Angelegenheiten, und in Berathschlagung über die Wahl, welche sie zu treffen haben, wirklich einlassen: so kommen sie doch damit nicht zu rechter Zeit zu Ende. Und da ihr Nachdenken scrupulös ist, und ins Kleine geht: so zeigt es ihnen so vielerley Wege; es zeigt ihnen bey jeder Maaßregel so viel Hindernisse und Vortheile, daß sie immer unschlüßiger werden, je länger sie überlegen. Der von der Natur zu Geschäften bestimmte, und zu denselben fähige Mann, muß niemals zum Nachdenken, auch über kleine Vorfälle, zu träge; aber nie in demselben ausführlich und ganz genau seyn. Er muß eine Hauptreihe von Ideen in ihren sichtbarsten, gleichsam groben, Gliedern geschwind durchlaufen können, ohne sich mit allen kleinern Nebenreihen, mit ihren feinern Bestandtheilen, abzugeben. Kurz er muß Ideen klar fassen, und daraus schließen können; wenn er auch dieselben nicht völlig ergründet.

2. Ein andrer Character des klugen Mannes, ist die Voraussicht, oder die Fähigkeit sich die Zukunft richtig vorzustellen. — Was Ovid von dem Menschen überhaupt sagt, daß sie von der Natur dazu gemacht schienen, das was sie zu thun gehabt hätten, erst nach geschehener That einzusehen: das gilt von einigen, und

sonst guten Menschen, ganz vorzüglich. Diese können sich eine Sache, besonders eine sinnliche Sache, nicht recht vorstellen, als bis sie da ist. Vornehmlich zeigen sich die Verbindungen, die Verhältnisse mehrerer, ihrer Imagination entweder gar nicht, oder ganz anders, als sie sich ihren Sinnen, und ihrer Erfahrung darstellen werden. Das sind eben die Leute, welche immer sagen: das hätte ich nicht gedacht. Nichts ist der practischen Klugheit mehr entgegen.

Die Ursache davon ist, zuweilen der Mangel aller Fähigkeit, zuweilen nur Mangel einer gewissen Art der Imagination.

Mit dem räsonnirenden Vermögen kann man die Beziehungen sichtbarer Gegenstände, lange nicht so richtig voraus erkennen, als wenn man sich dieselben in Bildern darzustellen weiß. Es ist die Sache der Vernunft, zu zergliedern, und einen Theil nach dem andern zu betrachten. Aber eben deswegen wiederfährt es ihr, daß sie bey einem Theile allein stehen bleibt, und die übrigen vergißt; oder wenigstens einen und den andern ausläßt. Die Sinne aber und die Empfindung stellen uns die Sachen im Ganzen, zusammengesetzt und vollständig dar: so erfahren wir auch die Folgen unsrer Handlungen; aus allen in Verbindung, entsteht unser Glück oder Elend. Bey dem Mangel einer solchen Fähigkeit also, welche den Sinnen und der Erfahrung gleichsam zuvorlaufe, und uns den ganzen Zusammenhang, so wie er sich künftig unsern Augen

zeigen wird, schon jetzt unserm Geiste darstelle: ist alles Nachdenken oft nicht im Stande, uns vor falscher Beurtheilung künftiger Erfolge, und also vor unrichtiger Wahl in Absicht derselben, zu verwahren.

3. Ein Mensch kann und muß nicht auf dieselbe Art klug seyn, als der andre. Es giebt der Verschiedenheiten viele: ich will nur Eine, zum Beyspiele, entwickeln.

Einige sind dazu gemacht, weite Plane zu machen, in eine ferne Zukunft hinaus zu denken; und Handlungen, welche erst wieder Folgen andrer Umstände und Handlungen seyn werden, zum Voraus zu bestimmen. Ihr Kopf ist stark genug, so weitläuftige und verwickelte Sachen zu durchdenken: ihr Herz bleibt ruhig genug bey Erwartung dieser Zukunft, deren Zufälle sie sich schon im Geiste gegenwärtig machen. Andre hingegen, von einem schwächern Kopfe, und einem unruhigern Herzen, thun wohl, wenn sie nur jeden Tag für das Seinige sorgen lassen: sie sind verbunden, die Ideen einer entfernten Zukunft aus ihrem Gemüthe zu verbannen; ihre Berathschlagungen, nach dem Maße, als die Umstände sich entwickeln, successive vorzunehmen; und sich jedesmal auf das, was gleich ausgeführt werden kann, einzuschränken. Ueberhaupt ist keine Ueberlegung klug, keine kann nützlich seyn, welche unruhig ist. Freyheit des Gemüths zu erhalten, geht noch vor allen unsern Endzwecken voraus,

aus, und ist zugleich die erste Bedingung, ohne welche wir keinen sichern Schritt zu Erreichung derselben thun können.

Was diese letzte Art zu verfahren schädlich macht, ist, wenn sie mit Trägheit und mit dem Hange aufzuschieben verbunden ist. Wer nicht auf weit hinausdenken will, muß dafür gleich ausführen, was er überdacht hat. Die Unverdrossenheit des Willens in der gegenwärtigen Anwendung der Kräfte, kann allein die Thätigkeit des Geistes in Ueberlegung des Zukünftigen, einigermaßen ersetzen.

Daß es aber von beyden Arten Beyspiele gebe; daß durch die eine und die andre dieser ganz entgegenstehenden Methoden, Menschen, in schweren, verwickelten und gefährlichen Unternehmungen, zum Zwecke gekommen sind: das lehrt die Geschichte; und jeder beobachtende Mensch wird es durch Fälle aus seiner Erfahrung bestätigen können. Im Kriege, im Handel, in Negotiationen, allenthalben, wo die Klugheit ihre eigentliche Sphäre hat, hat man es sowohl solchen Leuten gelingen sehen, welche nur sehr einfache, gemeine, kurze Entwürfe, sehr prompt, sehr dreist und sehr geschickt ausgeführt haben; als solchen, welche minder sorgfältig, minder behende und herzhaft, in jeder einzelnen Action selbst, diesen Mangel durch eine weitere Voraussehung der Folgen, und zeitige Vorkehrungen auf mögliche Fälle, gut gemacht haben.

Der Kurzsichtige und etwas Aengstliche muß immer nur auf den nächsten Schritt sehen, den er thut: so kömmt er auch über gefährliche Steige. Der Weitsehende kann sich eher eine Unachtsamkeit auf seinen Weg erlauben, weil sein Auge schon die Richtung des ganzen Weges übersehen hat.

Zu dem Abschnitte vom 7ten bis zu Ende des 9ten Kapitels. S. 10. bis 23.

Die zweyte Classe der Pflichten, ist die der geselligen Tugenden, und theilet sich, in Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit.

Die Gerechtigkeit fordert, erstens, daß man niemanden schade, der uns nicht zuerst beleidiget hat. Zweytens, daß man das Eigenthumsrecht respectire. Drittens, daß man sein Wort halte.

Ungerecht sind wir, erstlich, wenn wir selbst andre beleidigen; zum andern, wenn wir uns der Beleidigten nicht annehmen.

Der Grund von jenem liegt zuweilen in der Furcht, — man will den Angriffen des andern zuvor kommen; am öftersten im Geiz, — man will besitzen, was dem andern gehört; nicht selten in der Herrschsucht, — man will den andern ohnmächtig machen, damit er uns nicht widerstehen könne.

Die Unterlassung im zweyten Falle, entsteht aus selbstsüchtiger Gleichgültigkeit gegen andrer Schicksal, aus Trägheit, aus Feigherzigkeit.

Hier stoßen wir zuerst auf einen Unterschied der Methode. Die neuere Philosophie, sondert die Pflichten der Gerechtigkeit, von den Pflichten der Wohlthätigkeit ab. Der Inbegriff von jenen, macht ihr Recht der Natur; die Sammlung von diesen, macht die eigentliche Moral aus. Die alte Philosophie vermischt beyde, und handelt von ihnen in derselben Wissenschaft.

Diese Absonderung hat in der That keinen Grund in den Sachen, wenn man auf die Tugend selbst sieht, welche den Menschen gerecht oder wohlthätig macht. Denn dieses ist eine und dieselbe, die Liebe zu seines Gleichen; welche, so weit sie bloß Empfindung ist, auf der Fähigkeit beruht, sich in andrer Stelle zu setzen; und die, insofern sie verständig ist, die Achtung gegen die menschliche Natur, und die Einsicht in unsern Zusammenhang mit andern Menschen, zum Grunde hat. Jene Empfindung ist niemals so ausgebreitet, als diese Einsicht: aber sie ist eben deswegen lebhafter, sie bewegt den Menschen stärker. Wenn sie daher allein vorhanden, oder das herrschende Principium ist: so macht sie mehr gutthätig gegen einige, als gerecht gegen alle. Ein Mann hingegen von mehr Vernunft als Gefühl, erkennt die allgemeinen Beziehungen, und richtet sich darnach standhaft: aber er sympathisirt weniger, mit den besondern Empfindungen und Wün-

schen einzelner Menschen; er wird also, niemals ungerecht: aber zuweilen hart seyn.

Es sind also auch eben dieselben Mittel, durch welche wir zu beyden Tugenden gelangen, oder vielmehr beyde Gesinnungen in uns stärken. — Die Furcht vor der Strafe kann uns zwar, von äußern Ungerechtigkeiten abhalten: aber die Gerechtigkeitsliebe, die freywillige Neigung das Recht zu beobachten, können uns nur eben die Vorstellungen und Uebungen einflößen, durch welche wir zugleich wohlthätiger werden.

Nämlich die geselligen Grundsätze und Triebe, müssen belebt und in Thätigkeit gesetzt werden; wir müssen die Menschen lieben oder achten lernen. Weder wird uns die Sympathie, wenn sie richtig und lebhaft ist, in wichtigen Fällen ungerecht zu seyn erlauben: noch wird uns die verständige Neigung zu dem Besten der ganzen Gesellschaft, völlig gleichgültig gegen das Wohl einzelner Glieder seyn lassen. Am vollständigsten aber ist unsere Tugend, und beyde Pflichten werden am sichersten beobachtet: wenn beyde Principia einander zur Seiten gehen; wenn wir eben so geschickt sind, an dem angenehmen oder traurigen Zustande andrer Menschen durch Mitempfindung, als an dem Wohl ganzer Gemeinheiten, durch Reflexion, Antheil zu nehmen.

Bis hieher also sind, sowohl die Grundsätze beyder Pflichten, als die Vorschriften zur Erlangung beyder

der Tugenden, einerley: und es ist billig, sogar nothwendig, sie in einer Wissenschaft zusammen zu fassen.

Aber die Regeln der Gerechtigkeit wollen nicht bloß im Allgemeinen untersucht seyn, insofern sie aus gewissen tugendhaften Gesinnungen der Seele fließen. Sie leiden, und erfordern auch, eine Anwendung auf besondere Fälle, welche bey der Tugend der Wohlthätigkeit, vor der Zeit der Ausübung, nicht statt findet. Hieraus nun entsteht eine neue Wissenschaft, das Recht der Natur; die von der Moral mit gutem Grunde abgesondert wird, weil sie ganz andre Gegenstände, eine ganz andre Behandlungsart hat. Denn hier kömmt es nicht auf die Natur des menschlichen Geistes, und auf Eigenschaften an, welche in ihm liegen: sondern auf die Vorfälle, durch welche Handlungen eines Menschen gegen den andern veranlaßt, auf die Umstände, von denen sie begleitet werden. Der größte Theil der Untersuchung, betrift die Erklärung und Eintheilung, der verschiedenen in der menschlichen Gesellschaft vorkommenden Geschäfte.

Das Recht der Natur, so wie es jetzt in den Schulen gelehrt wird, ist auf das bürgerliche Recht gepfropft. Die bürgerliche Gesellschaft hat die meisten, und die verwickeltesten Verbindungen, unter den Menschen hervorgebracht. Die Streitigkeiten, welche vor den Richter gekommen sind, haben erst gezeigt, auf wie vielerley Weise, Menschen einander Unrecht thun können. Und nachdem die Gesetze oder die Gerichtsstühle

schon diese Fälle entschieden hatten: ist der Philosoph wieder den Gesetzen nachgegangen, um die allgemeinen Regeln der Vernunft oder der Natur aufzusuchen, nach welchen jene Entscheidung gerechtfertiget oder berichtiget werden können.

Dieses ist besonders in Absicht der Bestimmungen wahr, welche das Eigenthum betreffen; und diese machen, wie man selbst in der Abhandlung des Cicero sieht, den größten, oder wenigstens den weitläuftigsten Theil der Pflichten der Gerechtigkeit aus.

Wie kömmt es, daß der Mensch, weder vor irgend einer Art der Beleidigungen seiner Nebenmenschen, so sehr gewarnet werden muß, noch bey irgend einem Theile seiner Verhältnisse mit ihnen, so viele Regeln und Einschränkungen bedarf, als vor den Beleidigungen, bey den Verhältnissen, welche das Mein und Dein betreffen? Warum ist in dem Munde des größten Theils der Menschen, redlich so viel als ehrlich, und ehrlich derjenige, welcher niemanden etwas entwendet; gerade als wenn die ganze Rechtschaffenheit nur auf Geld und Gut Beziehung hätte?

Die Antwort hierauf ist leicht, aber sie verdient doch völlig entwickelt zu werden.

Erstlich: die ganze Beschäftigung der meisten Menschen, sobald sie in Gesellschaft leben, (und ausser der Gesellschaft, sind Regeln des Rechts unnöthig,)

ist,

ist, ein Eigenthum zu erwerben, oder das erworbene zu erhalten. Der meiste und mannichfaltigste Verkehr, welchen Menschen mit einander haben, betrift den Tausch oder den Umsatz des Eigenthums. Es ist unvermeidlich, daß eben der Gegenstand, welcher die Triebfeder der allgemeinen Geschäftigkeit ist, auch den Anlaß zu den meisten Ungerechtigkeiten gebe.

Zweytens: die Menschen sind beständig mit der Begierde nach ihrem Vortheile angefüllt, — das ist ihr natürlicher Zustand: sie sind aber nur zuweilen, und die mehresten selten, von Zorn oder Rachsucht entflammt, — das ist ein Zustand der Krankheit. Die wenigsten beleidigen andre, weil sie ihnen schaden wollen: die meisten beleidigen, weil sie sich selbst nutzen wollen. Und welche Beleidigung der andern kann uns nützen, als die welche ihnen in ihrem Eigenthume wiederfährt? Der Tod eines Menschen verlängert mein Leben nicht; seine gelähmten oder verwundeten Glieder machen die meinigen nicht gesund: aber sein verringertes Eigenthum kann das meinige vermehren; eben weil er wenigere Mittel zum Vergnügen und zu Bequemlichkeiten übrig behält, kann ich deren mehr haben. Es ist also keine Versuchung zu Ungerechtigkeiten, welche mehreren Menschen, auch in ihrem gewöhnlichen Zustande, bey ruhigen Leidenschaften, so gefährlich werden könne, als die Neigung zu fremdem Gute. Auch dieß muß also den Artikel des Eigenthums in jedem Gesetzbuche am weitläuftigsten machen.

Endlich: alle andere Verhältnisse der Menschen sind einfach, und leicht zu übersehen: die Verhältnisse, welche das Eigenthum hervorgebracht hat, sind mannichfaltig und verwickelt. Nur die äußre Gewalt kann den Menschen an seiner Person verletzen. Aber es giebt viele verborgene Wege, feine Kunstgriffe, ihm das Seinige zu entwenden. Wenn zwey Menschen sich bloß aus persönlicher Neigung, oder aus Furcht vor Gefahr, mit einander verbinden: so ist ihr Vertrag sehr einfach, und ist in allen Fällen derselbe. Wenn sie aber eines Geldgeschäftes wegen zusammentreten; wenn das Eigenthum mit ins Spiel kömmt: so werden die Bedingungen vielfacher; die Verschiedenheit der Umstände ändert alsdann die Sache mehr. In Absicht jener Verbindungen also, ist die Kenntniß der allgemeinen Grundsätze genug: bey den Pflichten die das Eigenthum betreffen, müssen auch die besondern Umstände in Betrachtung gezogen werden.

Mit der Enthaltung von fremdem Eigenthume, ist die Erfüllung der Verträge, von jeher, in den Begriffen der Menschen, als die heiligste Pflicht der Gerechtigkeit verbunden gewesen. Die Menschen, wenn sie einmal das Eigenthum kennen, gewöhnen sich, auch ihre Erwartungen zu demselben zu rechnen. Und wer also diese erregt hat, und hernach täuscht, wird eben so angesehen, als wenn er jenes ihnen entwendet hätte. Diese Begriffe werden durch die Natur der Geschäfte im bürgerlichen Leben bestätigt, und völlig ausgebildet. Da diese ohne Veranstaltungen für die Zukunft nicht möglich

sind:

sind: so muß jeder eine gewisse Sicherheit, von dem Thun und Lassen anderer haben, wenn er solche Geschäfte, wozu die Mitwirkung dieser letztern gehört, soll forttreiben können.

Diese Sicherheit kann er nur erhalten durch das Versprechen derselben: und daß dieses Versprechen ernstlich sey, vergewissert er sich, durch seine gegenseitige Erklärung, daß er sich darauf verlasse. Dieß ist es, was die Rechtslehrer die Acceptation nennen. Ein solches acceptirtes Versprechen muß gehalten werden. Sonst bleibt kein Mittel übrig, das künftige Verfahren anderer, mit Gewißheit voraus zu sehen: und damit fällt auch zugleich die Möglichkeit weg, in gesellschaftlichen Angelegenheiten Entschlüsse für die Zukunft zu fassen, und auf dieselbe Anstalten zu machen; welches dann nothwendig allen Verkehr unter den Menschen zerrütten, und die Erreichung ihrer Endzwecke hindern muß *.

Cicero

* Dieses war schon längst geschrieben, und zum Drucke fertig, als ich die neueste Schrift meines verehrungswürdigsten Freundes, des Herrn Moses Mendelssohns, die den Titel Jerusalem führet, zu Gesichte bekam, in welcher die Verbindlichkeit der Contracte aus andern Gründen hergeleitet, und die hier vorgetragene Erklärung bestritten wird. Ich kann bey dieser Gelegenheit nicht unterlassen, des Vergnügens, mit Dank und Hochachtung gegen den Verfasser, zu erwähnen, welches mir die Durchlesung seiner Schrift gemacht hat. Sie vereinigt nach meinem Urtheile alles, was einer Schrift Eingang und Beyfall in den Gemüthern der Leser verschaffen

Cicero rechnet zur strengen Gerechtigkeit zweyerley: nicht Unrecht thun; und vor Unrecht schützen. Unsere

schaffen kann, das, wodurch alle guten Schriften von jeher ihn erhalten haben: vollkommene Deutlichkeit in den einzelnen Gedanken, einen leichten und lichtvollen Zusammenhang in dem Fortschritt derselben; einleuchtende und nützliche Wahrheit an vielen Stellen, und allenthalben die Ausdrücke von edlen und tugendhaften Gesinnungen bey dem Verfasser. Was aber den Punkt betrift, der unter uns streitig ist: so bin ich jetzt nicht im Stande, weder eine neue Untersuchung desselben vorzunehmen; noch mich in eine Prüfung der Gründe des Herrn Moses, und in eine Rechtfertigung der meinigen einzulassen. Was mir noch jetzt hierüber wahr scheint, ist folgendes. Es giebt in diesen Materien zwey Erklärungsarten. Eine, wo man nur einen Begriff sucht, unter welchen sich alle bisher bekannten und ausgemachten Lehren, bringen lassen. Dieß ist es, glaube ich, was man in Erörterung gewisser streitiger Rechtsfragen, fictionem juris nennt. Eine solche Fiction ist der erste gesellschaftliche Vertrag, aus welchem man die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen herleitet; eine solche scheint mir auch das Principium zu seyn, aus welchem Herr Moses die Verbindlichkeit der Contracte erklärt. Eine andere Methode ist, wenn man den wirklichen Thatsachen nachgeht, und die physischen Wirkungen, welche gewisse Handlungen in der Welt haben, untersucht, um daraus die moralischen Beziehungen zu schließen. Nach dieser Methode, komme ich für jetzt noch immer auf die Fergusonsche Erklärung zurück. Ich muß nämlich alsdann vor allen Dingen fragen: was bringt die Rede, welche ein Versprechen ausdrückt, für eine Veränderung in dem Gemüthe desjenigen hervor, welcher dasselbe erhält? Keine andre, als daß er etwas erfährt, was ich thun werde; daß er also eine Handlung von mir voraus sieht, oder erwartet. Was ändert nun diese Erwartung in seinem Zustande, oder in meinem Verhältnisse zu ihm? Nichts weiter, als daß er nunmehr seine Maaßregeln nimmt, zufolge dessen, was er von meinen künftigen Handlungen zu wissen glaubt. Und was folgt nun hieraus weiter? daß, wenn

sere Philosophen würden das letztere zu den Wohlthaten rechnen. Sie sagen: die Gerechtigkeit ist die Beobachtung

wenn er in dieser Voraussetzung, zur Ausführung schreitet, und ich dann das Versprochene nicht leiste; Zeit und Mühe, und oft ein Theil seines Eigenthums verlohren sind: woraus erstlich ein Schaden für die Person selbst erwächst, der mehr oder weniger unwiederbringlich seyn kann: fürs andre, wenn dieß häufig vorkömmt, eine Abneigung bey andern, sich in gesellschaftliche Geschäfte, zu welchen mehrere mitwirken müssen, einzulassen. Und dieß würde am Ende, wenn Versprechungen von jedermann für unverbindlich angesehen, und also die Mitwirkung andrer in jedem Falle unsicher würde, alle Gesellschaft zerstören. Die Hauptidee in der Erklärung des Hrn. Moses ist: daß durch einen Vertrag, eine schon vorhandene Gewissenspflicht in eine Zwangspflicht verwandelt wird. Wenn es auch möglich wäre, bey allen pactis eine solche vorhergegangene Gewissenspflicht ausfündig zu machen, welches mir doch bey vielen, nicht scheint ohne Zwang geschehen zu können: so ist dieses doch wenigstens, nicht der erste und natürlichste Gedanke, welcher den Contrahirenden obschwebt. Sie leiten ihre Verbindlichkeit nicht aus einer schon vorher ihnen obliegenden Pflicht, die sie jetzt nur auf eine besondere Art bestätigen sollten: sondern sie glauben, eine neue sich aufzulegen.

Ein Umstand, der, wie ich oben angedeutet habe, meiner Erklärung zu statten kömmt, ist: daß die Rechtslehrer, von jeher, zu einem verbindlichen Versprechen, die Acceptation dessen, dem es gethan worden, erfordert haben. Warum ist diese Erklärung das Versprochene annehmen zu wollen, nothwendig, auch da wo sie nicht zugleich ein Gegenversprechen enthält, welches zur Bedingung gemacht worden? Mir scheint die natürlichste Erklärung diese zu seyn: daß, so lange wir vermuthen können, der andre fasse keine Entschlüsse, noch mache er zufolge der von uns versprochenen Sache, Anstalten, wir uns für weniger gebunden achten. Dieß ist wahr, sogar bey den unbedeutenden Versprechen im Umgange, welche man nicht mit dem Namen der Contracte belegt, die aber doch im Grunde mit diesen einerley

tung der Zwangspflichten, — von dieser Art ist ohne Zweifel die Unterlassung der Beleidigungen. Aber jemanden Beystand zu leisten: das ist nur eine Gewissenspflicht.

Dieser Umstand würde unbedeutend seyn, wenn er uns nicht auf die wahre Natur des Unterschiedes zwischen Zwangs = und Gewissenspflichten führte: die, wie mich dünkt, weit schärfer in der Theorie von einander abgeschnitten worden, als sie es in der Natur sind.

Zu welchen Pflichten kann uns, im natürlichen Zustande jeder Mensch, und im Staate der Richter zwingen? Und warum können sie uns nur zu diesen, und zu keinen andern Pflichten zwingen?

Die Größe des Nutzens, die Wichtigkeit des Schadens, welche aus der Beobachtung oder Verletzung gewisser Pflichten entstehen, können ihnen vielleicht diesen Vorzug gegeben haben. — Und ohne Zweifel hat dieses einigen Einfluß. Aber es kann nicht

ley Quelle der Verbindlichkeit haben. Einen Besuch zu versprechen, und ihn nicht zu bestimmter Stunde zu machen, wird für sehr verzeihlich gehalten: aber, wenn man auf die Einladung zu einem Gastmahle zugesagt hat, und dann nicht erscheinet, das ist beleidigend; bloß weil man vergebliche Anstalten veranlasset hat. Ich überlasse diese nur flüchtig hingeworfenen Ideen der Untersuchung meines Freundes und des Lesers.

nicht die Hauptbestimmung seyn. Wir werden zur Wiederbezahlung einer kleinen Schuld gezwungen, welche dem Gläubiger nichts hilft: und wir werden zu einem wichtigen andern zu leistenden Dienste nicht gezwungen.

Wie aber, wenn zwar die Wiedergabe des kleinen Darlehns, meinem Gläubiger nicht sehr nützlich: aber die Gewohnheit seine Schulden zu bezahlen, der Gesellschaft höchst nothwendig wäre? und das ist in der That der Fall. — Dazu kömmt augenscheinlich noch ein anderer Umstand. Einige Pflichten erhalten ihre Verbindlichkeit durch die Umstände, des Menschen welcher sie thun, und dessen welchem sie geleistet werden sollen. Wer kann, wer soll, alle diese Umstände beurtheilen? — Andere Pflichten sind unter allen Umständen verbindlich. Von diesen weiß also ich, und der Richter, daß der andere sie mir schuldig sey. Von jenen weiß es niemand mit Gewißheit, als der Mensch selbst. Wie können wir andern sie also entscheidend fordern? — Das ist der Grund, warum der Arme bitten muß, und der Gläubiger fordern kann.

Aber diese Nothwendigkeit zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft; diese Gewißheit und Klarheit der Verbindlichkeit; diese Unabhängigkeit derselben von den Umständen: — haben ihre Grade. Es ist hier so wenig ein Abschnitt, eine bestimmte Gränzlinie vorhanden, als bey irgend einem andern moralischen Un-

terschiede. Die Zwangspflicht geht in die Gewissenspflicht durch unmerkliche Abstufungen über. Sie sind beyde nur das erste und letzte Glied, einer ganzen Reihe von Pflichten von anwachsender Verbindlichkeit.

Daher ist auch das Gebieth, der bürgerlichen Gesetze und Richterstühle, schwankend. In dem einen Staate, haben sie ihre Gerichtsbarkeit über Handlungen erstreckt, welche in dem andern, dem Gutbefinden und dem Gewissen der Bürger überlassen worden. Wenn das Atheniensische Gesetz unter einer harten Strafe geboth, einem fremden oder verirrten Reisenden den Weg zu zeigen: so glaubte der Gesetzgeber ohne Zweifel, daß kein Fall vorkommen könnte, wo ein Mensch durch seine Umstände verhindert würde, einem andern einen so leichten Dienst zu erweisen; und daß die Gewohnheit, solche Dienste zu verweigern, den Geist der Gesellschaft zerstöre. Wenn der Spartanische Gesetzgeber hingegen, die feine Dieberey nicht bestrafte: so hielt er dieselbe, nur unter gewissen Umständen für unerlaubt, welche sich nicht allgemein bestimmen ließen.

Diesen Grundsätzen zufolge, ist klar, daß die Pflicht einem Unterdrückten beyzuspringen, zwar nicht so unerläßlich sey, als die, nicht selbst zu unterdrücken, aber doch von höherer Verbindlichkeit, als die Pflicht Wohlthaten zu erweisen; und daß sie also, da sie zwischen den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gleichsam in der Mitte steht, vom Cicero nicht

nicht ohne allen Grund, unter den Artikel der Gerechtigkeit gezogen worden.

* * *

Ein Beobachter der menschlichen Natur wird nicht unbemerkt lassen, daß die Ursachen, die zu ungerechten Angriffen reitzen, sehr richtig vom Cicero angegeben worden *. Eine derselben, auf welche weniger Acht gegeben wird, ist die Furcht: das Mißtrauen gegen die Gesinnungen andrer, und gegen seine eigenen Kräfte. Die Geschichte und das Privatleben, sind voll von Beyspielen, daß die Besorgniß vor Ungerechtigkeiten, Ungerechtigkeiten veranlaßt hat. Dieses wird aber öfter statt finden, unter Staaten oder ihren Fürsten, welche keinen Richter über sich erkennen, als unter Privatleuten, welche unter dem Schutze der Gesetze leben; — öfter unter Privatleuten in Republiken, als in monarchischen Staaten. Wer für seine Sicherheit selbst sorgen muß, wird oft versucht werden, dieselbe durch Unterdrückung seiner wirklichen oder vermuthlichen Gegner zu befestigen. Wer diese Sicherheit, von einer höhern, dauerhaft gegründeten, und allen Partheyen überlegenen Macht erhält, darf Angriffe nicht sehr fürchten; darf sich also gegen keine zum Voraus rüsten; wird also seltener versucht zu schaden, um nicht Schaden zu leiden.

* c. 7. Atque illae quidem injuriae quae nocendi caussa bis zum Ende des Kapitels. S. 19. Was nun erstlich —

Desto stärker wirken in dieser Lage die beyden andern Leidenschaften, Habsucht und Ehrsucht. Beyde vereinigen sich, wenn großer Reichthum zugleich großes Ansehen giebt; und hohe Stellen die Mittel verschaffen, sich ungestraft durch Ungerechtigkeit zu bereichern.

* * *

Cicero schließt diese Betrachtung über die Ungerechtigkeit, mit zwey Anmerkuugen, wovon die eine * unstreitig richtig ist. Die meisten Menschen handeln ungerecht, weil sie unvermögend sind, sich in andrer Stelle zu setzen. Dächten sie die Folgen der Handlungen so lebhaft, als der sie empfinden wird, welchen sie treffen: so würden ihnen, die Wohlthaten welche sie erweisen, eine solche Freude, und das Unrecht welches sie andern anthun, selbst einen so großen Verdruß machen, daß sie hinlänglich zu jenen gereitzt, und von diesem abgehalten würden. Eine so ganz vollkommene Sympathie ist nun zwar nicht möglich. Aber das ist möglich, und dieß ist die größte Vorübung zur Tugend der Gerechtigkeit: sich zu gewöhnen, ehe man einen entscheidenden Entschluß in Absicht andrer faßt, sich ihre ganze Lage, und diejenige in welche man sie versetzen wird, vorzustellen.

Je

* c. 9. Est enim difficilis cura rerum alienarum — aliter de illis ac de nobis judicamus. S. 23. Aus dem was ich — für Recht halten.

Je höher ein Mensch über die andern erhaben ist: desto schwerer wird es ihm, von ihren Empfindungen richtig zu urtheilen; und desto seltener giebt er sich die Mühe, sich in dieselben hineinzudenken. Aber wenn er die Gerechtigkeit, und die Menschen liebt, so ist dieß das einzige Mittel, jene auszuüben, und diese zu schonen. Ein Mächtiger kann oft durch einen Strich der Feder, durch Ein Wort, das Schicksal eines andern entscheiden, — wenigstens auf lange Zeit traurig machen. Dasjenige, was ihm, in seinem Betragen oder in seinen Reden, keinen Augenblick Bedenken macht, wenn er bloß an sich, und an die Sache denkt, welche vielleicht seinen Unwillen aufgebracht hat, wird ihm der größten Behutsamkeit werth scheinen, sobald er lebhaft an die Person denkt, auf welche seine Reden oder Handlungen Einfluß haben werden.

Die zweyte Anmerkung * ist nicht so ausgemacht. Ist die Unschlüßigkeit immer ein Beweis, daß die Handlung, welche man vorhat, ungerecht sey? Ist die Billigkeit allemal eine so einleuchtende Sache, daß ihrerhalb kein Zweifel im Gemüthe aufsteigen kann?

Dieses hängt mit einer allgemeinern, noch wichtigern Frage zusammen: wie weit dürfen wir unserm dunkeln moralischen Gefühle trauen?

* c. 9. Quocirca bene praecipiunt qui vetant — Ebend. Diese Partheilichkeit u. s. w.

Augenscheinlich ist etwas wahres, in der Erfahrung welche Cicero anführt. Sie tritt besonders in dem Falle ein, wenn eine uns sehr vortheilhafte Handlung, uns doch noch Bedenken erregt. Das Gegengewicht muß stark seyn, welches den Ausschlag der Waage zurückhalten kann, wenn die eine Waagschaale so sehr beschwert ist. Wenn unser dunkles Gefühl, unserm Eigennutze widerspricht: so sagt es gemeiniglich die Wahrheit: weil Vorstellungen, welche einer herrschenden Leidenschaft entgegen stehen, nur durch starke Gründe hervorgebracht werden können.

Aber die Regel bedarf einer doppelten Einschränkung. Erstlich ist sie größtentheils nur alsdann anzuwenden, wenn zwischen Thun und Lassen; — seltener, wenn zwischen mehreren Handlungen gewählt werden soll. Der moralische Unterschied in dem ersten Falle, ist gemeiniglich so groß, daß er auch ohne genaue Zergliederung der Sachen einleuchtet: und man kann also seinen Empfindungen trauen, weil sie zugleich unpartheyischer als die Vernunft, und doch aufgeklärt genug sind. Der moralische Unterschied in dem andern Falle, kann geringer und verwickelter seyn. Der Zweifel kann also wirklich aus einem gewissen Gleichgewicht der Gründe entstehen; und er kann nur durch vernünftige Ueberlegungen gehoben werden.

Zweytens: der besondere Character, das Temperament des Menschen muß dabey mit in Betracht kommen. Es giebt furchtsame Menschen, die sich auch

da,

da, wo es es nicht auf Moralität, sondern auf Vorurtheil ankömmt, durch dunkele Besorgnisse, in derjenigen Wahl wankend machen lassen, welche ihr Verstand deutlich, als die beste eingesehen hatte. Es giebt unentschlossene Menschen, welche durch kleine unbedeutende Gründe, hin und her gezogen werden. Bey der billigsten Handlung, können Menschen von einer dieser beyden Gemüthsarten, ängstlich und zweifelhaft bleiben.

Erweitern wir diese Vorstellungen, um sie auf das moralische Gefühl überhaupt anzuwenden: so entstehen folgende Betrachtungen.

Das moralische Gefühl, was man mit andern Worten das Gewissen nennt, ist bey jedem Menschen zusammengesetzt, aus zwey Arten von dunkeln Vorstellungen. Einige entspringen unmittelbar aus der Natur des Menschen, und aus den beständigen Erfahrungen, welche er, seitdem er seine Sinne gebrauchen kann, über sich und andre Menschen, gemacht hat. Die andern sind die wieder dunkelgewordenen Eindrücke, welche ihm von dem Unterrichte, der Erziehung, dem Beyspiele, der Religion, übrig geblieben. Diese beyden sind mit einander vermischt; sie lassen sich schwerlich in einzelnen Fällen, durch den Grad der Evidenz, oder irgend ein anderes Merkmahl, von einander absondern; aber sie lassen sich im Ganzen, durch den Grad ihrer Beständigkeit, unterscheiden. Wer die Geschichte seines Lebens beobachtet, wird sehen: daß

gewisse Empfindungen, bey ihm immer dieselben geblieben sind; andre mit dem Alter, der Veränderung des Umganges, der Geschäfte, der Bücher abgewechselt haben.

Ferner auch die erste Art, unveränderlicher moralischer Empfindungen, welche der Mensch ganz aus sich selbst schöpft, haben einen zwiefachen Grund: einen in solchen seiner Eigenschaften, welche er mit allen andern Menschen gemein hat, und die also zu dem Wesentlichen seiner Natur gehören; einen andern in solchen Eigenschaften, welche ihm allein eigen, und die gemeiniglich Einschränkungen und Mängel jener allgemeinen Natur sind.

So wie der Mensch durch das Selbstgefühl seines Körpers, zugleich dunkele Vorstellungen von den Regeln bekömmt, nach welchen er denselben bewegen soll: so bekömmt er durch das Selbstgefühl seiner Seele auch eine Empfindung der Regeln, nach welchen er als ein vernünftiges Wesen handeln soll. So wie aber jenes dunkele Gefühl, nach welchem wir unsre Glieder brauchen und bewegen, uns zu beyden antreibt: sowohl die allgemeinen Bewegungsgesetze aller menschlichen Körper zu beobachten; als uns eigene Regeln, für unsern vielleicht übel gebauten, verschobenen Körper zu machen: so führt uns das moralische Gefühl, eben sowohl darauf, den allgemeinen Gesetzen denkender und freyer Wesen, als den besondern Einschränkungen unsers Verstandes und unsrer Kraft, gemäß zu handeln.

Das

Das was in unserm Gange, unsern Stellungen, unsern Geberden, von dem unregelmäßigen Baue unsers Körpers abhängt, ist immer ein Uebelstand. Das was in unsern moralischen Empfindungen, aus den Besonderheiten unsers Temperaments, unsrer Denkunsart entsteht, ist gemeiniglich ein Irrthum.

Es ist also klar, daß wir unsern moralischen Gefühlen, nur so weit trauen dürfen, als sie wirklich das Werk unsrer Natur, und zwar unsrer nicht fehlerhaften Natur sind; daß sie also nur in den Fällen, als Gesetze angenommen werden dürfen, wo es möglich ist, die ursprünglichen Empfindungen, von den uns beygebrachten, und die Vollkommenheit der Natur von ihren Einschränkungen, zu unterscheiden. Der früh uns eingeflößte, und durch allgemeine Uebereinstimmung der Menschen unter welchen wir leben, befestigte Aberglauben, kann in eine Empfindung übergehen, welche eben so natürlich, und eben so ursprünglich zu seyn scheint, als der Abscheu vor dem Morde und dem Diebstahle. Der fromme Götzendiener unter den Römern und Griechen, besonders vor den Zeiten der durch die Philosophie bewirkten Aufklärung, konnte wegen Unterlassung einer kleinen Ceremonie bey einem Opfer, vielleicht sogar wegen Unterlassung einer bösen aber durch den Aberglauben geheiligten Handlung, eben so wahre Gewissensbisse empfinden, als bey der Verletzung der wesentlichsten Pflichten. Auf eben diese Weise können Nationalvorurtheile, falsche Philosophie, alle Meynungen, welche dem Menschen, in der frühen

hen Jugend beygebracht, durch die gleichförmige Denkungsart aller, mit denen er umgeht, immer wiederholet und eingeschärft worden, nach und nach so tief bey ihm einwurzeln; sich ihm bey jeder Gelegenheit so schnell, so ungerufen darbieten: daß er sie für nichts anders, als für die wahren Stimmen der Natur zu halten geneigt ist.

Ferner: der besondere Character jedes Menschen, hat einen Einfluß auf seine moralischen Empfindungen. Der von Natur sanfte und zugleich furchtsame Mensch, wird schon einen Grad unerlaubter Dreistigkeit, oder Verwegenheit, in einer Handlung zu finden glauben, welche in der That nur herzhaft und männlich ist. Der Mann von stärkern Nerven, und größerer Härte gegen sich selbst, wird von dem Unglücke andrer weniger gerührt werden, und sich oft, zur Abhelfung desselben, weniger aufgefordert fühlen. So beurtheilt jeder die Handlungen etwas unrichtig, nach dem besondern Gesichtspunkte in den er gestellt ist, oder nach der Färbung seines Auges.

Hier muß also die Vernunft nothwendig, dem moralischen Gefühle zu Hülfe kommen. Sie allein kann den Ursprung unsrer Empfindungen untersuchen; und wenn sie denselben aufgefunden, auch die Empfindungen selbst dadurch berichtigen.

Die Regel, seinem moralischen Gefühle zu folgen, läßt also den Menschen da, wo er von der Natur,

tur, und durch seine zufällige Erziehung hingebracht worden: sie bewahrt ihn nur vor Verschlimmerung. Wer seinem, auch noch so irrigen Gewissen folgt, bleibt seinem Character getreu: er gehorcht nicht jeder aufwallenden Leidenschaft; und wird also nicht von den Stürmen derselben, hin und her geworfen, oder gar von seiner Bahn weggetrieben. — Aber dieser Character selbst, kann noch sehr fehlerhaft seyn; seine gewohnte Bahn, kann ihn doch noch vom Ziele weit abführen.

Wenn aber die moralischen Empfindungen, nicht für richtige Regeln unsrer Aufführung im Ganzen, gelten können: so sind sie doch oft unentbehrliche Hülfsmittel, zur Entscheidung in besondern Fällen.

Erstlich in allen Sachen, wo die Vernunft nicht völlig durchdringen kann, zu entdecken was wahr und was gut sey, wird jeder Vernünftige und Bescheidene, sich lieber nach seinen vielleicht bloß angewöhnten Empfindungen, als nach ungewissen Entscheidungen seiner Speculation richten. Aus diesem Grunde beobachtete Sokrates alle Gebräuche des Atheniensischen Gottesdienstes.

Zweytens. Da wo schnelle und augenblickliche Entschlüsse zu fassen sind, wo eine langsame Abwägung der Gründe und Gegengründe unmöglich ist: wird jeder sich sicherer seinem Gefühle, als seinem Verstande, überlassen. Es ist eine bekannte Anmerkung, daß die Empfindung gemeiniglich in den ersten Augenblicken am richtig-

richtigsten ist, und daß, wenn wir ein Object lange starr ansehen, wir weniger zuverläßig davon urtheilen, als wenn wir den ersten Eindruck hätten entscheiden lassen. Hingegen braucht die Ueberlegung Zeit: und sie ist gemeiniglich einseitig, wo sie zu schnell gewesen. Es ist also da, wo bey der Verweilung Gefahr ist, wo wir unsern Entschluß nicht aufschieben können; — gerade da, wo wir des Gefühls am wenigsten entbehren können: — auch am sichersten ihm zu folgen. Aengstlichkeit ist das was alle Geschäfte verdirbt. Und dreist zu thun, was uns der Anblick der Sache eingiebt: ist immer die vernünftigste Parthey, wenn wir nicht Zeit genug haben, sie ganz zu durchdenken.

Ein dritter Fall ist der, dessen Cicero hier eigentlich erwähnt. Wenn unser Verstand mit Entwürfen beschäftigt ist, welche unsern Vortheil betreffen; und sich mitten unter dieselben, Gedanken von Unrecht eindrängen, die wir gar nicht herbey gerufen haben: so ist es gemeiniglich die Stimme der Natur und des Gewissens, welche sich hören läßt. Wir müssen ihr also ohne Widerrede folgen, wenn die Sache keinen Aufschub leidet: oder wir müssen uns wenigstens durch sie, zu einer genauen Prüfung der Rechtmäßigkeit unsrer Entwürfe, auffordern lassen.

Endlich, alle kleinen unbeträchtlichen Handlungen des menschlichen Lebens, und auch oft das Umständliche, (das détail,) in der Ausführung der wichtigen, müssen der Empfindung überlassen werden. Wer alles

abwägen und abmessen will, kömmt mit nichts zu Stande; und macht es doch oft schlechter, als der welcher seinem Instincte folgt.

Unsere Empfindungen überhaupt also, müssen wir durch die Vernunft zu berichtigen suchen; aber wir dürfen sie nicht bey jeder einzelnen Handlung durch unsre Grübeleyen stören. Wir müssen, wenn wir wahrhaftig moralische Menschen werden wollen, einmal in unserm Leben, das Gewissen der Prüfung des Verstandes unterwerfen: um zu erkennen, was in den Vorschriften desselben von Erziehng und Gewohnheit, und was von unverfälschter Empfindung herkömmt; um nicht die Eingebungen unsers fehlerhaften Temperaments, mit den Eingebungen unsrer Natur, zu verwechseln. Aber, wenn es zur That und zum Handeln kömmt: dann müssen wir unserm Gewissen, so wie es jetzt ist, treu folgen. Ihm zu gehorchen, ist die Pflicht des gegenwärtigen Augenblicks: es zu berichtigen, ist die Pflicht des ganzen Lebens.

* * *

Cicero berührt, in obigem Abschnitte, die Lehre von den Contracten nur flüchtig und kurz. Daß erzwungene, erschlichene Contracte ungültig sind, ist bekannt. Aber Ein Ausspruch des Cicero * muß jeden Leser

* c. 10. Nec promissa igitur servanda — quam illi prosint S. 25. Noch diejenigen, welche ꝛc.

Leser befremden; daß auch diejenigen Versprechen nicht gehalten werden dürfen, deren Erfüllung der Person welche sie gethan, mehr schadet, als der Person welche sie angenommen hat, nutzet.

Ist dieß richtig? Darf der arme Schuldner, einem reichen Gläubiger, die versprochene Zahlung einer Summe verweigern, weil sie ihn äußerst beschwert, dem Gläubiger wenig nützt? Wenn dieses in dem einen Falle erlaubt wäre, wo der Unterschied zwischen dem Schaden des einen Theils und dem Nutzen des andern sehr groß ist, würde nicht bey einer etwas geringern Disproportion, eben dieses gefordert werden können? Wo würde die Gränzlinie zu ziehen seyn, bey welcher diese Erlaubniß aufhören sollte? — Ueberdieß: wer würde über den Grad des Vortheils oder der Beschwerde, die für jeden Contrahenten aus der gemeinschaftlichen Verabredung entspränge, Richter seyn? Da Cicero sich so wenig in die Materie der Contracte eingelassen hat; und hier meine Absicht nur ist ihn zu erläutern, nicht ihn zu ergänzen: so will ich bloß einige Einschränkungen hinzusetzen, unter welchen obiger Satz mir richtiger zu seyn scheint.

Es giebt eine doppelte Art der Versprechen: eine, die man Contracte oder Verträge nennt: andre, welche den Namen bloßer Versprechungen behalten. Ohnerachtet es schwer ist, den innern Unterschied zwischen beyden anzugeben, wenn man von den Formalitäten, welche

che die bürgerlichen Gesetze eingeführt haben, abstrahirt: so muß doch die Natur, einen solchen Unterschied empfinden lassen; weil niemand einen gebrochenen Contract; und ein nicht gehaltenes Versprechen für einerley hält. Wer etwas zu schenken verspricht, und es nicht schenkt, kann strafbar seyn: aber er ist noch kein unehrlicher Mann, wie der welcher nicht bezahlt, was er bedungen hat. Diejenigen Versprechungen nämlich, auf welchen das Gewerbe und das Verkehr der Menschen mit einander beruht; und ohne welche die nothwendigen und immerwährenden Geschäfte des bürgerlichen Lebens nicht fortgehen können: sind durch stillschweigende Uebereinkommung, und im Staate auch durch Gesetze, von einer höhern Verbindlichkeit, als diejenigen, die nur einzig in ihrer Art sind, und auf den allgemeinen Lauf der Geschäfte keinen Einfluß haben. Zweytens; alle die Contracte, bey welchen ein Tausch geschieht; wo jeder etwas giebt, um etwas zu bekommen; wo keiner der Contrahenten etwas von dem Seinigen aufopfert, sondern beyde ihren Vortheil suchen: alle solche Contracte sind verpflichtender, als die, wo das Versprechen und der Vortheil einseitig ist. In dem einen Falle, nimmt der welcher den Vertrag bricht, dem andern etwas von dem Seinigen: in dem zweyten versagt der, welcher das Versprechen nicht erfüllt, dem andern einen Dienst, den er ihm zugedacht hatte. Jenes allein verletzt die Pflichten der Gerechtigkeit, dieses nur die Pflichten der Wohlthätigkeit.

Dem zufolge scheint es, daß in allen wirklichen Contracten, das heißt, bey allen wechselseitigen, und in dem gesellschaftlichen Leben durch die Natur der Geschäfte nothwendigen Versprechungen, keine Ausnahme, keine Berechnung des Schadens welchen wir leiden, gegen den Vortheil welchen der andre genießt, statt finde; und daß wir uns lediglich an unser Wort halten müssen: daß hingegen, in den zu Gewerben und Geschäften nicht gehörigen, und einseitigen Versprechungen, geänderte Umstände, allerdings auch die Verpflichtung aufheben können. Bey jenen ist das Uebel, welches aus der Gewohnheit solche Versprechungen zu brechen, für die Gesellschaft, entsteht, größer als das Uebel, das aus der Handlung derselben, für uns, erfolgen kann. Bey diesen ist das Beyspiel weniger ansteckend, weil die Fälle nicht wieder kommen, oder doch einander nicht so ähnlich sind; und das allgemeine Wohl ist nicht bey demselben mit im Spiele. Wenn nun also, auch das Privatwohl der acceptirenden Parthey: nicht beträchtlich durch die Erfüllung befördert wird, und das unsrige sehr dadurch leidet: was sollte uns diese Aufopferung zur Pflicht machen?

Zu dem Abschnitte vom 11ten bis zu Ende des 13ten Kapitels. S. 26. bis 33.

Auch gegen Beleidiger haben wir Pflichten zu beobachten. Daraus entstehet das Völkerrecht, in Absicht des Krieges. Die Regeln desselben sind: man muß nicht eher zur Gewalt seine Zuflucht nehmen, als wenn man durch Gründe nichts ausrichtet; man muß zuvor die Wiedererstattung des erlittenen Unrechts von der andern Nation fordern, ehe man sie durch den Krieg von ihr erzwingt; man muß diesen feyerlich ankündigen; man muß nach dem Siege gegen die Feinde menschlich seyn, und zu allen Zeiten ihnen Wort halten.

Die Begriffe sind leicht, und brauchen keiner Erläuterung. Nur zwey Sachen sind mir dabey aufgefallen.

Die erste ist: daß Cicero die völlige Ausrottung solcher Völker, die ihre Kriege nicht menschlich genug geführt haben, zu rechtfertigen scheint *, als wenn der Krieg dazu bestimmt wäre, die Sitten einer Nation zu bestrafen; oder als wenn Grausamkeit ein

* c. 11. Parta autem victoria conservandi sunt ii, *qui non crudeles* in bello nec immanes *fuerunt*, ut majores nostri bis sustulerunt. S. 27. Aber sobald der Sieg erfochten ist ꝛc.

gutes Mittel wäre, andre von Grausamkeiten zu entwöhnen. Hier finden wir aber überhaupt einen Widerspruch in dem Kriegsrechte der Römer, welcher unbegreiflich scheint. Auf der einen Seite, zeigt es einen großen Grad von Verfeinerung der öffentlichen Sitten an, daß kein Krieg geführt werden darf, der nicht angekündigt worden; einen noch größern, daß es jedem Bürger verboten ist, dem Feinde Schaden zu thun, wenn er sich nicht wirklich im Dienste des Staates befindet. Und auf der andern sind es Grundsätze der Barbaren, daß die Eroberung ein völliges Recht über Leben und Eigenthum aller Einwohner gebe; und daß es ein erlaubter Gebrauch des Kriegesglücks sey, eingenommene Städte zu plündern, zu zerstören, und die Bürger zu ermorden oder zu Sklaven zu machen. Die Moral machte höchstens hieben einige Einschränkungen, aber sie ließ die Grundsätze stehen.

Doch auch darinn kann ich mit dem Cicero nicht übereinstimmen, daß er Carthago und Numantia in eine Classe setzt. Die Zerstörung von Carthago, war nach dem damaligen Völkerrecht zu entschuldigen: durch das Recht der Wiedervergeltung, durch die Macht der Carthaginenser; durch den, in vieljährigen Kriegen aufgebrachten Nationalhaß. Aber ich begreife nicht, was man anführen will, eben dieses Verfahren gegen Numantia zu rechtfertigen. Die Macht von Rom war damals schon so groß und so befestigt; Numantia hatte ein so geringes Gebieth, und war selbst so entfernt: daß auch seine Siege Rom nicht

mehr

mehr fürchterlich seyn konnten. Diese Siege waren mehr eine Folge der Tapferkeit der Numantiner, als ihrer Macht; der Ungeschicklichkeit oder Feigheit der Römischen Feldherren, als der Schwäche der Republik. Ueberdieß waren die Numantiner tapfer und glücklich, nicht grausam gewesen. Ihr Verfahren nach dem Siege über den Mancinus, ist sogar in einem hohen Grade edel. Wer sollte es wohl einem für barbarisch gehaltenem Volke zutrauen, daß es von dem persönlichen Verdienste Einer Person unter den Feinden, Nachricht, oder für dasselbe Achtung haben sollte? Und doch kannten die Numantiner den Tiberius Gracchus, einen nicht durch seinen Rang in der Römischen Armee, sondern durch seine Gaben und Verdienste ausgezeichneten Mann; und achteten ihn so hoch, daß, als er in die von Siegsgeschrey noch angefüllte Stadt kam, um seine von den Numantinern im Römischen Lager gefundenen Rechnungsbücher zurück zu verlangen, sie ihm diese Bitte ohne Weigerung, mit allen Beweisen der Gastfreyheit zugestanden. Dagegen ist das Verfahren des Römischen Senats, welcher den Vergleich aufhob, und den Mancinus auslieferte, so hart und stolz, daß kaum ein Zug der Römischen Geschichte mich mehr gegen sie aufbringt, und ich es als eine Art verdienter Strafe ansehe, daß eben dieser zerrissene Mancinische Vergleich, die Ursache der Gracchischen Unruhen, und der erste Saamen zu den bürgerlichen Kriegen wurde, welche sich mit dem Ruin der Freyheit endigten.

Ein andrer mich befremdender Widerspruch ist: daß Cicero, ohne Zeichen der Mißbilligung, von einem Kriege redet, der bloß des Ruhmes und der Oberherrschaft wegen, geführt wird; und doch zugleich zu jedem rechtmäßigen Kriege fordert, daß er durch vorher erlittenes Unrecht veranlaßt worden *. Der Sinn des Cicero kann kein anderer als dieser seyn. Die Veranlassung des Krieges, ist oft verschieden von der Absicht, zu welcher uns der Erfolg desselben leitet. Keine Ursache zum Kriege ist gerecht, als eine empfangene Beleidigung, welche der Gegentheil nicht gut machen will. Ist diese Beleidigung schwer; ist die Gefahr groß, welcher uns der Krieg aussetzt; hat die angreifende Nation, nur Grausamkeit und wilde Stärke: so entsteht aus demselben eine wirkliche Feindschaft. Ein solcher Krieg wird angefangen unsrer Selbsterhaltung wegen, und wird fortgeführt aus Haß. — Ist hingegen die Beleidigung unerheblicher; ist die Nation, mit welcher wir deshalb in Krieg gerathen, an sich schätzbar und ruhmvoll: so entsteht aus dem Streite eine Rivalität. Man vergißt die Rache, man verlangt nur das Uebergewicht; die eine Nation will der andern vorgezogen werden: und dieses neue Motif wirkt weit länger als das der Rachsucht. Unterdessen sieht man, wie schwankend und ungewiß die Grundsätze der politischen Gerechtigkeit noch sind, und vielleicht immer seyn werden; da

* c. 12. Cum vero de imperio certatur bis zu Ende des Kapitels. S. 30. Diejenigen Kriege, wo u. s. w.

da Ehrgeitz und Herrschsucht, denen im Privatleben von den Gesetzen und der Moral, auf alle mögliche Weise widerstanden wird, in den Angelegenheiten ganzer Nationen, als erlaubte, oder als unvermeidliche Leidenschaften angesehen werden.

Die obige Bemerkung führt uns zugleich, auf einen Grund, den Cicero nicht angiebt: warum die Kriege mit gewissen Völkern, grausamer als mit andern geführt werden; warum die Römer sich gegen die Cimbrer und Celtiberier zu weniger Pflichten verbunden hielten, als gegen die Lateiner und die übrigen hier genannten. Nicht bloß die größere Gefahr, die sie bey jenen liefen, war die Ursache. Von den Cimbrern ist es wahr, daß sie den Römischen Staat mit dem Untergange bedroheten. Ihre ungeheure Anzahl, ihre Leibesstärke und Kühnheit; ihre Verbindung mit den gleich zahlreichen Teutonen, mit denen sie Italien von zwey Seiten zugleich anfielen; und viele in einer geringen Entfernung von Rom erhaltenen Vortheile, machten sie in der That fürchterlich. — Mit den Celtiberiern hingegen, scheint der Krieg schwer und hartnäckig, aber nicht für die Römer gefährlich gewesen zu seyn. Wenn also der Krieg gegen diese, gleich grausam und heftig war: so geschah es, weil, wie ich oben schon berührt habe, jeder Krieg so geführt wird, den eine etwas gesittete stolze Nation, mit einem barbarischen von ihr verachteten Volke ausficht. Die Barbarey des einen Volks, giebt oft Beyspiele von Grausamkeit, wie von Muth: und der Stolz des andern, sieht jeden herzhaften

ten Widerstand als eine Beleidigung an, der zur Rache berechtigt. Wo wechselseitige Hochachtung ist: da werden auch Streitigkeiten mit Artigkeit geführt; und jeder Theil hat, außer der Begierde zu siegen, auch noch die, seinen Gegner an persönlichen Eigenschaften zu übertreffen, — wozu die Menschlichkeit mit gehört.

Zum Abschnitte von der Wohlthätigkeit, vom 14ten Kapitel bis in die Mitte des 18ten. S. 33 bis 46. zu den Worten, die nur eine Folge oft wiederholter Handlungen seyn kann.

Die Wohlthätigkeit, die zweyte Pflicht der Geselligkeit, erfordert, wenn sie rechter Art seyn soll, erstens, daß sie dem welchem sie erwiesen wird, wirklich nützlich, und andern nicht schädlich sey. Zweytens, das sie das Vermögen des Gebers nicht übersteige. Drittens, daß sie nach Würden ausgetheilt werde.

Dieses letztre geschieht, wenn wir uns dabey richten, 1) nach dem Character des Menschen, wobey aber die sanften Tugenden mehr als die heldenmüthigen in Betrachtung kommen; 2) nach seiner Liebe gegen uns, 3) nach den uns erwiesenen Diensten, 4) nach seinen Bedürfnissen; endlich 5) nach der Genauigkeit seiner Verbindung mit uns.

Die Grade dieser Verbindung erhellen aus folgenden Betrachtungen.

Es

Es giebt eine allgemeine Gesellschaft unter allen Menschen, geknüpft durch Sprache und Vernunft: es giebt eine besondere, der Glieder eines Staats; eine noch engere zwischen Gliedern einer Familie.

Das Vaterland hat die ersten Rechte auf unsre Dienste. Nach ihm kommen die Aeltern, dann die Verwandten, Freunde, u. s. w.

Noch ist ein Unterschied in der Art der Dienste, welche jedes dieser Verhältnisse von uns fordert. Unsere Verwandten haben ein größeres Recht auf Geldbeystand, als Gemüthsfreunde. Diese aber mehr auf unsern Umgang, Rath, Trost.

Jedem sind wir am meisten schuldig, was er ohne uns am wenigsten erhalten kann.

Es gehört aber eine gewisse moralische Rechenkunst dazu, wenn man in einzelnen Fällen bestimmen will, was, und wie viel wir jedem schuldig sind.

Diese Materie von der Wohlthätigkeit ist mit der Deutlichkeit und Vollständigkeit aus einander gesetzt, welche in allen Theilen dieses Werks herrschen, wo die Gegenstände anschaulicher und die Vorstellungen concreter sind.

Ich finde besonders drey Anmerkungen, welche von Kenntniß des Menschen zeigen.

Die erste *, daß die Freygebigkeit, die entweder den einen Menschen, mit dem Schaden eines andern zu bereichern sucht, oder die das Vermögen des Freygebigen erschöpft, selten aus der wahren Quelle der Menschenliebe und Gutthätigkeit entspringe. Es gehören stärkere Leidenschaften dazu, um den Menschen zu Ungerechtigkeiten, oder zu Aufopferung seiner eigenen Wohlfahrt zu bewegen, als die sanfte Neigung Gutes zu thun. Eine von diesen stärkern Leidenschaften, die nur in freyen Staaten ihre Stelle fand, die Begierde sich durch Geschenke, Anhänger, oder durch den Ruf der Freygebigkeit, Freunde unter dem Volke zu machen, fällt in den größten Theilen der neuern Staaten, vermöge ihrer Regierungsform weg. Mit ihr hat sich auch die Gattung von Ungerechten, welche rauben, um wieder auszutheilen, und die der Verschwender, welche sich durch Wohlthaten zu Grunde richten, fast gänzlich verlohren. Wer jetzt sich fremdes Eigenthums bemächtigt, thut es, um zu behalten: und wer über sein Vermögen weggiebt, giebt es gemeiniglich an die Gehülfen oder die Mitgenossen seiner Ausschweifungen.

Eine andre Ursache bringt eben die oben angezeigten Fehler, obgleich seltener, hervor. Gutherzigkeit mit Schwäche verbunden. Das Unvermögen abzuschlagen, ist eine Art der Furchtsamkeit, nicht der Liebe.

Das

* c. 14. Inest autem in tali liberalitate — quam aut liberalitati aut honestati. S. 35. Bey den meisten dieser Freygebigen ꝛc.

Das Wohlwollen läßt uns immer die Freyheit nachzudenken; (außer in einigen seltenen Fällen, wo die Empfindlichkeit durch großes Elend gereitzt wird:) und wenn wir nachdenken, so vergessen wir unser eigenes Beste gewiß niemals. Aber die Menschenfurcht ist eine Leidenschaft, die uns die Freyheit des Gemüths raubt: und wer sich also zu Wohlthaten schrecken läßt, kann andern leicht zu seinem eigenen Untergange, und auch zuweilen zum Nachtheile eines dritten, gefällig werden.

Eine zweyte Anmerkung betrift die Wahl der Gegenstände der Wohlthätigkeit *. Wir sollen den tugendhaften Mann vorziehen: und unter den Tugenden, mehr auf Gerechtigkeit und Sittlichkeit, als auf Klugheit und Muth sehen. Warum das letztre?

Die natürliche Empfindung stimmt mit dieser Regel überein. Der Ruf der Rechtschaffenheit wird einem Verunglückten mehr Mitleiden und Hülfe verschaffen, als der Ruf seines Verstandes. Wer im Glücke selbst wohlgethan hat, wird am ersten wieder Wohlthäter finden, wenn er unglücklich ist. Cicero giebt einen Grund von dieser Auswahl der Tugenden an, welcher richtig ist: einige Tugenden arten leichter aus als andre. Er hätte noch hinzusetzen können: erstlich, man kann sich von der Aufrichtigkeit der einen leichter überzeugen, als

* c. 15. Quoniam autem vivitur — videntur potius attingere. S. 36. Da wir aber nicht unter vollkommenen rc.

als von der Aechtheit der andern. Man ist immer ungewiß, ob man nicht Klugheit mit List, oder Muth mit Stolz und Trotz verwechsele. Güte und Gerechtigkeit aber scheinen immer aus einer tugenthaften, wenn auch nicht aus einer ganz lautern Quelle, herkommen zu müssen. Zweytens, man rechnet jene ersten Tugenden weniger dem Menschen selbst an, weil man sie, wie ich an einem andern Orte gesagt habe, mehr für Naturgaben hält. Drittens: Man wird dadurch andern nicht so geneigt gemacht, weil man weniger Nutzen davon erwartet. Alle Vorzüge eines Menschen haben eine Beziehung auf uns und unser Wohl, nur durch die Güte seines Herzens: ohne diese, stoßen sie uns mehr zurück, als daß sie uns an sich ziehen sollten; sie halten uns ab, die Hülfe welche durch sie uns geleistet werden könnte, zu begehren, weit entfernt, sie uns von selbst anzubieten.

Wenn der Mensch im Wohlstande ist, so wird er mehr nach seinem Verstande und seiner Entschlossenheit, als nach der bloß moralischen Güte geschätzt. Bey dem Nothleidenden, dem Hülfsbedürftigen aber, wird mehr Redlichkeit und Sittlichkeit, als Talente und Muth in Betrachtung gezogen. Alles was einen Glanz giebt, erhöht die Achtung gegen den Glücklichen: und schwächt oft das Mitleiden gegen den Unglücklichen. Die Tugenden, welche Cicero in obiger Stelle auszeichnet, sind sanfte Farben: welche dann am meisten hervorkommen, wenn die übrigen Umstände des Menschen finster und traurig sind.

Eine dritte Betrachtung von noch mehr einleuchtender Wahrheit und ausgebreitetem Nutzen, ist die *, daß die Gutthätigkeit sich nach den Graden und den Arten der Verbindung, in welcher wir mit andern stehen, richten müsse.

Jeder Mensch wird in gewisse Verbindungen gesetzt durch seine Geburt: jeder wird in neue gebracht, durch seine Schicksale. Beyde machen den Kreis aus, in welchem er wirken soll. — Es ist ein gemeiner Fehler, an weit entfernten Orten Kenntnisse zu suchen, deren Gegenstände wir um uns hatten. Ein eben so gemeiner Fehler ist es, uns in entfernten Beziehungen Pflichten aufzulegen; und die in den nächsten und natürlichsten zu versäumen: unsre Verwandten, Freunde, die durch Amt und Umstände mit uns verbundenen Personen zu vernachläßigen; und unter Fremden nützlich seyn zu wollen. Dieß letztere kann in gewissen Fällen recht seyn, für Leute von großen Kräften, und einer zu eingeschränkten Sphäre. Aber für das Wohl der Menschen überhaupt, und in den meisten Fällen, ist es am zuträglichsten, daß jeder bey den Personen anfange Gutes zu thun, welche ihm die nähesten sind. Zwey Ursachen sind es, warum dieses nicht geschieht. Zuerst der Stolz: weil jeder mehr wünscht, glänzende, als gute Thaten zu thun; weil viele aus Einbildung von ihren

* c. 16. Optime autem societas bis zu Ende des obigen Abschnitts. S. 38. Der dritte Grund ꝛc.

ihren Fähigkeiten, ihren Wirkungskreis für zu eingeschränkt, ihre Lage für zu niedrig halten. Zum andern: die aus dem beständigen Verkehr selbst entstehenden Ursachen der Gleichgültigkeit oder des Hasses. In nahen Verhältnissen sind viele Gelegenheiten, sich wechselsweise zu beleidigen; das Interesse kömmt öfter in Widerspruch; endlich zeigt und entdeckt man sich einander mehr die schlechte Seite. Wer die Grade der natürlichen Verbindung unter den Menschen respectiren will, muß, zufrieden und genügsam mit dem Platze, den ihm die Vorsehung angewiesen, auch zufrieden mit den Menschen seyn, mit welchen sie ihn zusammengesellt hat: er muß der Kälte zu wehren suchen, welche aus der Gewohnheit, — und dem Widerwillen, der aus kleinen aber öftern Verdrüßlichkeiten, entspringt.

Unsre Freunde, unsre Verwandte, unsre Amtsgenossen können also von uns, jeder etwas fordern, aber nicht alle alles. Jedwede Verbindung hat ihre Absicht, ihre eigene Natur, so wie ihren besondern Ursprung. Die Regel des Cicero ist vortreflich: leiste jedem, was er ohne dich am wenigsten erhalten würde. Eine andre Regel liegt in seinen Worten, obgleich nicht so deutlich ausgedrückt: Befördere bey jedem das Gute, um dessentwillen die Verbindung mit ihm, von der Natur, oder von dir selbst errichtet worden ist. Die Familien-Verbindung hat die Erhaltung, die Fortpflanzung, den Unterhalt, den Schutz zur Absicht: freundschaftliche Verbindungen werden zu Mittheilung der Gedanken, und zu Ergießungen des Herzens errichtet.

Auf meinen Beutel, auf meine Fürsorge, auf alle Dienste, welche zu Beförderung des äußern Wohlstandes abzielen, haben meine Verwandten das meiste Recht: aber meinen Umgang, meine Vertraulichkeit, darf ich für diejenigen aufbehalten, zu welchen mich mein Herz, nicht die Geburt treibt. Jene Pflichten kann ich leisten aus Reflexion; diese nur aus Empfindung, oder sie verlieren ihr Wesen und ihren Werth: der Empfindung aber läßt sich nicht gebieten. Es versteht sich, daß es Fälle giebt, wo beyde Verhältnisse zusammen kommen. Verwandte können auch Freunde im engsten Verstande seyn: aber sie haben auch dann noch ihre Rechte an uns, wenn sie es nicht sind.

Zu dem Abschnitte von der Tugend der Tapferkeit, von den Worten des 18ten Kapitels, Intelligendum est autem, bis zu Ende des 26sten Kapitels. S. 46. Unter den vier Hauptzügen u. s. f. bis S. 71.

Folgendes ist der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes: Die Tugend der Tapferkeit ist zu allen Zeiten, von den Menschen am höchsten geschätzt, und am meisten gepriesen worden. Sie verdient aber nur Lob, wenn sie die Gerechtigkeit zum Grunde hat, zu deren Verletzung, das mit der Tapferkeit verbundene Temperament so oft verführt.

Die Größe der Seele besteht in zwey Sachen: 1. In der Erhebung der Gesinnungen über die äussern

sern Dinge, das heißt, über die Vortheile und Uebel des menschlichen Lebens: welche Erhabenheit wiederum auf zwey Eigenschaften beruht; einmal auf der festen Ueberzeugung, daß nur die Tugend ein wahres Gut sey; zum andern auf der daraus entspringenden höhern Kraft, Schwierigkeiten und Gefahren in gemeinnützigen Unternehmungen auszuhalten. 2. In einem von Unruhe und Leidenschaften freyen Gemüthe.

Sie kann sich in einem stillen philosophischen Leben, durch Verachtung äußerer Vortheile; — noch mehr aber in Verwaltung wichtiger Geschäfte, durch Ueberwindung der damit verbundenen Schwierigkeiten, zeigen: — hier aber eben so gut im Cabinet, als im Felde.

Der große Feldherr hat nicht nur Herzhaftigkeit in der Gefahr, sondern auch Klugheit zu Veranstaltungen, und besonders Gegenwart des Geistes nöthig.

Die Gefahren betreffen entweder bloß uns, oder zugleich das gemeine Wesen. Diesen muß man mit größerer Behutsamkeit entgegen gehen, als jenen.

Ferner, sie drohen entweder unserm Leben und unsern Gütern, oder unsrer Ehre. Viele sind feigherzig in Absicht dieser letztern; welche muthig in Ansehung der beyden erstern sind.

Die

Die Staatsverwaltung ist das Geschäfte, worinn der große Mann sich am meisten zeigen kann; und derjenige verdient diesen Namen, welcher die beyden Regeln des Plato dabey beobachtet: erstlich, daß er sein eigenes Beste vergesse, und nur des Staats seines vor Augen habe; zweytens, daß er alle Classen der Bürger auf gleiche Weise in seine Vorsorge einschließe.

Großmuth gegen die Feinde; Gelindigkeit mit Ernst verbunden in Bestrafung des Unrechts; und Bescheidenheit im Glücke: sind noch Züge aus dem Character des großen Mannes, besonders des Staatsmannes.

Der erste Satz des Cicero, enthält eine zwiefache, einleuchtend richtige, und an Folgen nicht unfruchtbare Erfahrung: von dem Vorzuge welchen die Menschen (besonders die der höhern Classen,) der Tapferkeit vor den übrigen Tugenden geben; und von der wenigen Achtung, die sie wirklich verdient, wenn sie nicht mit einer im Verhältnisse desto stärkern Liebe der Gerechtigkeit begleitet ist. — Die Erklärung dieser Tugend selbst, entwickelt ihren Begriff deutlich, und beynahe vollständig. Die Untersuchung über den Vorzug des philosophischen oder des geschäftigen Lebens, der Kriegs- oder der innern Verwaltungsgeschäfte, sind für die Absicht des Ganzen zu weitläuftig: und in die letztere hat die Eigenliebe des Verfassers augenscheinlich Einfluß. — Der Uebergang in die Politik war hier

hier leicht, und nicht ganz am unrechten Orte, aber er führt den Verfasser zu weit. Das hingegen, was Cicero über den Kleinmuth, welcher seine Ehre auch dem Besten der Sache nicht aufopfern will; und über die Aufführung des großen Mannes bey glücklichen Umständen sagt, gehört zur Sache, und ist eben so richtig ausgeführt.

Folgendes sind einige allgemeine Erläuterungen über die ganze Materie.

Das Schwere und das Gefährliche im menschlichen Leben, das sind die beyden Gegenstände, mit welchen die Tugend der Großmuth zu thun hat. Das Schwere ist von zwiefacher Art: entweder Uebel die zu ertragen, oder starke Anstrengungen welche auszuhalten sind. Das Gefährliche ist vom Cicero selbst abgetheilt worden.

Das Schwere wirkt nicht so auf die Seele, wie die Gefahr. Jenes ist dem Drucke, dieses dem Stoße ähnlich. Um jenen auszuhalten, ist ein gelassener, aber fortwährender Widerstand nöthig: um diesen zurück zu treiben, ist eine heftige, wenn auch vorübergehende, Schnellkraft, hinlänglich. Wessen Seele zu jenem Widerstande fähig ist: wird ein geduldiger Kranker, ein unermüdeter Arbeiter, ein unbestechbarer Richter seyn. Wer diese Schnellkraft besitzt, wird seinen Posten in einer Schlacht herzhaft vertheidigen. Wer beydes vereinigt, der ist der wahrhaft tapfere Mann, nach dem alten Sinne des Wortes.

Die Dispositionen der Seele, zu der einen oder der andern dieser Thätigkeiten, können wir nicht anders kennen lernen, nicht anders characterisiren, als durch die Vorstellungen, die Gesinnungen, welche mit denselben zusammenhängen, durch die welche mit ihnen zugleich in der Seele da sind. Wenn wir selbst diese Gemüthsverfassungen hervorbringen wollen, so können wir es nicht anders thun, als indem wir jene Vorstellungen, welche denselben günstig sind, erwecken oder lebhaft machen.

Was wir in solchen Seelenzuständen aus Vorstellungen nicht erklären, durch Vorstellungen nicht veranlassen können: davon suchen wir die Ursache im Körper, im Laufe der Säfte, in den Nerven, im Grundstoffe der Seele; — das heißt im Grunde, wir wissen nicht wo sie ist.

Beyde Arten der Ursachen finden wir auch bey dieser Tugend des Muthes und bey ihren verschiedenen Arten vereinigt. — Etwas von der Stärke welche zur Geduld, und von derjenigen, die zur Taferkeit nöthig ist, liegt nicht in den Ideen, nicht in den Grundsätzen. — Was es eigentlich vollständig sey, ist unbekannt. Aber das sehen wir, daß Stärke und Gesundheit des Körpers auf Herzhaftigkeit, und eine gewisse nachgiebige Biegsamkeit der Fibern, auf Geduld und Ausdauren, Einfluß habe. Beydes kann durch gewisse Uebungen befördert; aber beydes kann schwerlich zugleich in hohem Grade erhalten werden. Insofern die

Ursache des Muths im Körper liegt, können die beyden Arten desselben nicht beysammen seyn. Sie zerstören einander bis auf einen gewissen Grad, sie schliessen sich wechselsweise aus.

Es ist mit den bekannten Ursachen, welche in der Seele, das heißt, in Grundsätzen und Gesinnungen, liegen, eben so beschaffen.

Wir können nur zweyerley Gedanken auffinden, welche uns helfen, Schwierigkeiten zu ertragen: den einen, daß die Schwierigkeiten nicht so groß seyn; den andern, daß es gut sey sie zu ertragen. Aehnliche Gedanken und keine andern sind es, welche uns gegen die Gefahr stählen. Hier also sind die Principia, woraus die beyden Hauptgattungen des Muths entstehen, schon einander ähnlicher.

Der Gedanke, daß die Schwierigkeit oder die Gefahr nicht so groß sey, scheint nicht von uns, sondern von der Natur der Dinge abzuhängen. Sind unsere Vorstellungen von dem Grade des Schmerzens, dem Drückenden der Arbeit, dem Schrecklichen der Gefahr, nicht Folgen sinnlicher Eindrücke, welche wir nicht selbst vergrößern noch vermindern können?

Eine einzige Ausnahme würde seyn, wenn in alle unsere Empfindungen, und also auch in diese, sich immer etwas von unsern Urtheilen mit einmischte.

Welches

Welches wäre aber wohl das Urtheil, welches Beschwerden, Leiden und Gefahren, uns geringer vorstellte, als sie andern Menschen, oder uns zu andern Zeiten vorkommen? Ohne Zweifel, entweder dasjenige, welches uns, den menschlichen Geist überhaupt, oder unsern eigenen insbesondere, so groß vorstellte, daß ihm nichts unerträglich, nichts unüberwindlich seyn könne, was seine Maschine nicht zerstört: oder dasjenige, welches uns höhere Güter zusicherte, die durch jene Uebel nicht in Gefahr gesetzt würden.

Daß beyde Urtheile, wenn sie lebhaft werden, die Menschen muthiger und geduldiger machen: das weiß jeder, der jemals in Noth oder in Gefahr gewesen ist; und noch Gegenwart des Geistes genug behalten hat, sich durch Vernunft trösten oder aufmuntern zu können.

Ein Blick auf die Menschen, die vor uns gleich viel oder mehr gelitten und überstanden; ein Blick auf unsre eigene Würde, und den Vorzug denkender und vernünftig handelnder Wesen; auch das Andenken an unsere besondern Vorzüge, an unsern Rang in der Gesellschaft, an die Ueberlegenheit an Verstand und Tugend, welche wir uns über andre zugetrauet, oder diese uns zugestanden haben: alles dieß kann, nach allgemeiner Erfahrung, oft das Wehklagen des Leidenden unterbrechen, das Murren des Geplagten oder Ermüdeten zum Schweigen bringen, und das zitternde Knie des Zaghaften feste halten.

Aber diese Ideen gehen nicht so sehr in den Character über. Sie erhöhen die Seele, in den Augenblicken des Leidens oder der Gefahr, über ihre gewöhnliche Lage; sie geben ihr eine stärkere Spannung auf eine gewisse Zeit. Aber um ihr eine größere Kraft auf immer zu geben, muß das zweyte Urtheil hinzu kommen; und muß ein herrschender Grundsatz werden.

Dieses ist derjenige Grundsatz, wodurch die Stoische Secte einige ihrer edlen Nachfolger so weit über die übrigen Menschen erhob: es ist derjenige, welchen Cicero zum Hauptzuge in dem Character des großen Mannes macht. — Wer die feste Meynung hat, sie sey nun irrig oder wahr, daß in der Tugend, in den Vollkommenheiten des Geistes, alles liege; daß Glückseligkeit und Elend auf diesen beruhe; daß alle andre Zufälle nur einen mit uns verbundenen Körper, nicht uns selbst angehen; — zwar uns eine Zeitlang durch denselben, weil er unser Werkzeug ist, beschweren, verhindern, aber nie unglücklicher machen können, so lange sie in unserm Geiste nichts verschlimmern: wer diese Meynung bey sich lange genährt hat, der sieht ohne Zweifel, alles was ihn schmerzt, oder ihn schreckt, als von minderer Wichtigkeit für ihn an.

Es ist nämlich in der Natur des Menschen, daß er in jedem sehr unangenehmen Zustande, geneigt wird, sich denselben als ewig, und sich als ganz unglücklich vorzustellen. Wer diese Empfindung, oder diese Einbildung,

bildung, (denn wahre Empfindung ist es nicht, da sich die Idee des Zukünftigen mit hinein mischt,) überwinden kann: der hat dem Uebel seinen Stachel genommen.

Dazu dient nun jener Grundsatz. Die Empfindung des Gegenwärtigen kann er nicht vernichten: aber die fürchterlichen Begriffe von den Folgen, und von dem gesammten Zustande kann er aufheben. Er kann machen, daß der Mensch, da er in sich einen nie ihm zu raubenden Schatz von Glückseligkeit entdeckt, ruhig wegen seines Schicksals im Ganzen, seine Gedanken nur mit den Uebeln des jetzigen Augenblicks beschäftigt, um dem Schmerze oder der Furcht Widerstand zu leisten. — Und dadurch ist schon sehr viel gewonnen. Die Kraft der Seele wird auf diese Weise, concentrirt auf Einen Punkt; da sie hingegen durch die Vorstellung von bevorstehendem Unglücke und Elende überhaupt, zerstreut wird auf viele; in welchem Falle der Mensch den äußern Eindrücken ganz Preis gegeben ist.

Der zweyte Hauptgedanke, welchen wir in dem Gemüthszustande des tapfern oder des standhaften Mannes, unterscheiden können, ist der: **es ist gut, so zu leiden, oder sich dieser Gefahr auszusetzen.**

Dieser Gedanke hängt mit jenem Grundsatze zusammen. Wer glaubt, daß die Tugend etwas Gutes ist, der muß auch glauben, daß jede Gelegenheit zur Aeußerung oder zur Uebung der Tugend, etwas Glückliches für den Menschen ist. Und wenn er also, das

gelassene Ertragen des Schmerzens, das Ausdauren in einer anstrengenden Arbeit, die Unerschrockenheit in der Gefahr, als Tugend erkennt: so wird mitten unter dem Gefühl der Unlust, welche in seiner Lage unausbleiblich ist, eine gewisse Freude darüber entstehen, daß er diese Tugend habe, daß er sie jetzt ausüben könne. Diese Freude ist das größte Stärkungsmittel: sie wirkt rückwärts, um die Tugend, woraus sie entstand, zu erhöhen, oder mehr in Thätigkeit zu bringen.

Dieß sind nicht Schimären der Speculation: es sind Erfahrungen jedes großen, auch jedes nur guten Mannes. Wer niemals, in dem Augenblicke, wenn er dem Verdrusse oder dem Schmerze unterliegen wollte, sich durch den Gedanken, — daß Geduld und standhafter Tugend sey; daß er sich, wenn er aushalte, als einen bessern vollkommenern Menschen beweise, — plötzlich gestärkt, erheitert gefühlt hat: der kennt noch die Macht der Tugend nicht.

Dazu kömmt noch der Gedanke von Pflicht, wenn die Uebel welche wir leiden, oder die Gefahren welchen wir uns aussetzen, wichtige gute Folgen, auch für andere, besonders für das gemeine Wesen, haben; oder uns von einem gemeinnützigen und der Gesellschaft unentbehrlichen Berufe auferlegt werden.

Dieß findet nicht in allen Fällen statt, wo Standhaftigkeit und Muth zu beweisen sind. Viele Beschwerden, viele Schwierigkeiten, viele Gefahren im menschlichen

lichen Leben, müssen umsonst übernommen werden: umsonst wenigstens nach unsrer Erfahrung. Sie sind Folgen derjenigen Einrichtung der Dinge, welche der vernünftige Mann für gut erkennt: aber sie wirken vor seinen Augen nichts Gutes. Bey diesen Uebeln, ist die einzige Aufmunterung, der einzige Trost des standhaft Leidenden, daß er als ein Mann, und als ein edler Mann, sich betrage.

Bey jenen Arbeiten und Gefahren hingegen, die fürs Publikum unternommen, oder durch unser Amt uns aufgelegt werden, wirken noch andre Bewegungsgründe mit, worunter auch Ehrgeitz und Hofnung der Belohnung gehören. Daher es auch von jeher mehr Menschen gegeben hat, welche im Kriege tapfer, oder in Geschäften standhaft gewesen sind, als solche, welche ihr häusliches Privatleben, in stiller aber ununterbrochener Größe geführt hätten.

Zu der Großmuth im thätigen öffentlichen Leben, trägt nichts mehr bey, als der patriotische Geist (the public spirit). Je mehr ein Mensch, alle seine Gedanken, sein ganzes Interesse geknüpft hat, an die Gesellschaft deren Mitglied er ist, oder an den Regierer derselben: desto weniger ist er für sich besorgt. Persönlicher Muth, ist immer die Folge der starken Vaterlands- oder Fürstenliebe gewesen. Allein leben, sich allein fühlen, macht furchtsam: mit vielen in Gesellschaft leben, sich innig mit ihnen vereiniget fühlen, macht beherzt.

Wie sehr muß es also wohl die Tapferkeit, oder die Geduld eines vernünftigen Mannes stärken, wenn er sich mit dem ganzen Universo verbunden, und einen Regierer, von der höchsten Einsicht und Güte, an der Spitze desselben denkt? Der Patriotismus stärkt mich nur da, wo ich im Angesichte meiner Mitbürger, und für sie, handle und leide. Der standhafte Glaube an eine Vorsehung, stärkt und erhöht den menschlichen Geist zu allen Zeiten.

Dieß sind also die Principia der Tapferkeit, welche in der Seele liegen, das heißt, die wir durch Vorstellungen ausdrücken können: Gefühl von der Würde der Menschheit; Gefühl von unserm eigenen Werth; richtige Schätzung der Güter welche wir aufopfern, der Unglücksfälle denen wir uns aussetzen müssen; Ueberzeugung, daß, standhaft und beherzt zu seyn, eine Tugend, und Tugend Glückseligkeit ist; dann Eifer für das gemeine Beste und für das Geschäfte, welches man treibt; Liebe des Vaterlandes und des Fürsten; endlich Hofnung zu Gott.

Alle diese Gesinnungen geben sowohl Herz in der Gefahr, als Geduld im Leiden. So weit diese Tugenden ihren Grund in der Seele haben, dürfen sie nicht nothwendig getrennt seyn. Aber das Temperament widersetzt sich, wie ich gesagt habe, gemeiniglich dem einen oder der andern. Dieses kennen zu lernen, und wo es am schwächsten ist, das Gemüth desto mehr durch Vorhaltung der Grundsätze zu befestigen; ge-

hört

hört selbst mit zur Uebung dieser Tugend, so wie einer jeden.

Die Erfahrung zeigt, daß alles, was unser Gemüth frölich macht, auch den Muth belebt. Auf gleiche Weise trägt, Erhebung des Geistes, auch dazu bey, ihn heiter zu erhalten. Jede Anspannnng der Kräfte, wenn sie den Körper nicht erschöpft, geht leicht in Fröhlichkeit über. Eben die Fassung, eben die Eigenschaften des Gemüths, welche uns in schweren oder gefährlichen Zeitpunkten unsers Lebens unterstützen, machen uns zu allen andern glücklicher. Wer als ein Mann leiden kann, genießt auch als ein Mann, das heißt, viel stärker.

* * *

So wie wir nun aber alle Eigenschaften andrer Menschen, nur aus ihren Handlungen schließen: so nennen wir auch nur denjenigen einen großen Mann, der wirklich große Thaten gethan hat. Große Thaten, sagt Cicero mit Recht, sind solche, die zugleich von großem Einflusse, und von großer Schwierigkeit sind. Um eine Kraft messen zu können, müssen wir erst beobachtet haben, wie große Hindernisse sie zu überwinden im Stande sey. Auch wird selbst die Anlage zum Großen, bey denjenigen Seelen, aus Mangel der Uebung, nicht ausgebildet, welche in einem zu kleinen Wirkungskreise eingeschlossen sind. Hier ist abermals, die Vereinigung von Natur und Glück, mit dem Verdienste, nöthig, wenn

das entstehen soll, was wir den großen Mann nennen. Die Natur muß starke Kräfte, und durch dieselben den Saamen zu jenen Grundsätzen und Gesinnungen, in die Seele gelegt; und den Körper für die Einwirkung eines solchen Geistes, fest und dauerhaft genug, gebaut haben: und das Glück muß den Menschen in Umstände gesetzt haben, wo er an großen verwickelten und gemeinnützigen Geschäften Theil nehmen könne. Es ist unläugbar, daß Staatsgeschäfte vorzüglich von dieser Art sind. Die Gegenstände sind groß: Länder, Nationen; ihre Verbindungen, ihre Streitigkeiten; das Wohl und Wehe vieler Tausenden. Die Talente welche dazu gehören, sind ausgebreitet, so wie die Gegenstände mannichfaltig sind, welche ein Staat umfaßt; der Schwierigkeiten sind viele, weil hier unabhängige Menschen und ihre Leidenschaften gegen einander streiten; der Gefahren nirgends mehrere, weil die Gewalt der höchste Schiedsrichter seyn muß. Daher auch die Beschäftigung mit diesen Gegenständen, — selbst die Einbildung, daß man daran Theil habe, — zu einer gewissen Erhabenheit der Seele beytragen kann. Und vielleicht ist dieß eine der Ursachen, warum in freyen Staaten so viele unerschrockene standhafte Männer, zum Vorschein kommen, weil die allgemeine Richtung der Gemüther, auf die politischen Geschäfte geht. Nicht nur bekömmt jeder Bürger einen höhern Begriff von sich und seiner Wichtigkeit, — eine Empfindung, die, wie ich angemerkt habe, den Muth stärkt: sondern er bekömmt auch ein größeres Interesse, an dem gemeinen Wesen; und die National-Leidenschaften, die zur Tapferkeit

pferkeit führen, bekommen das Uebergewicht über die Privat-Leidenschaften, welche den Geist klein und furchtsam machen.

* * *

Dieß wird noch mehr durch die Vergleichung ins Licht gesetzt, welche Cicero zwischen dem Leben des Staatsmannes und des Gelehrten, oder, (um es in einer Allgemeinheit welche mehrere Gesichtspunkte umfaßt, auszudrücken,) zwischen dem geschäftigen und dem beschaulichen Leben *, macht.

Die Frage ist doppelt: Erstlich, in welcher Station des Lebens, unter welchen Umständen, kann diese Tugend der Geistesgröße, — der Männlichkeit, wie man sie nach dem Griechischen Worte nennen könnte, — am besten geübt, am deutlichsten gezeigt werden? In diesen beyden Punkten hat das geschäftige Leben vor dem ruhigen, und der Staatsmann vor allen andern Ständen, unendlich viel voraus. Seine Leidenschaften werden mehr gereitzt, und durch größere Objecte: wenn er sie überwindet, und ruhig dabey bleibt, so muß seine Vernunft von stärkerer Art seyn. Seine Geduld und sein Muth werden auf härtere Pröben gesetzt: die Hindernisse welche ihm andre Menschen in den Weg legen,

* c. 20. Multi autem sunt bis zu dem Worten c. 21. et vacuitas ab angoribus. S. 53. bis 56.

legen, sind mannichfaltiger, weil, so wie seine Geschäfte einen Einfluß auf viele haben, eben so, viele Menschen bey seinen Unternehmungen mitwirken müssen, die also auch dieselben erschweren können; und sie sind größer, weil dieß mächtige Menschen sind, mächtig durch ihre eigene Stärke, oder durch ihre Menge. Die Unglücksfälle denen er ausgesetzt ist, sind, wenn nicht immer an sich schwerer, doch durch den Contrast empfindlicher, und scheinen, weil sie ein Gegenstand des öffentlichen Mitleids oder der allgemeinen Schadenfreude werden, auch dem Leidenden selbst größer.

So also kann niemand sich in Ueberwindung der Schwierigkeiten üben, wie er. — So kann aber auch niemand seinen Nebenmenschen seine Größe klar machen. Nur er steht auf dem Schauplatze: seine Thaten allein können gesehen, gemessen, abgewogen werden. Seine Gesinnungen, seine Character werden in großen Zügen lesbar. Andre, und viele Menschen leiden davon, oder erhalten dadurch Wohlstand und Glück.

Wenn aber nun zweytens untersucht werden soll: in welchem Zustand kann die stille Erhabenheit der Seele über Zufälle, über Glück und Unglück, über Lob und Tadel, selbst über Leben und Tod, am leichtesten entstehen; wo können die Ideen, die Grundsätze, gleichsam gefunden, wo die Gesinnungen gebildet werden, die den großen Mann machen und ihn unterstützen: so ist klar, daß solche, da sie aus der Betrachtung der

Natur

Natur des Menschen und der Dinge, geschöpft sind, Muße und Stille erfordern.

Eben das Getümmel der Leidenschaften, die Schnelligkeit mit welcher Geschäfte auf Geschäfte eindringen; die wenige Zeit welche zu Ueberlegungen übrig bleibt; die Gefahr welche bey der Verweilung droht: alles das, was den wahrhaftig erhaben denkenden Mann, am Ruder eines Staats, in seinem vollkommenen Lichte zeigt, macht auch, daß in dieser Station, wenige wahrhaftig erhaben denken lernen. Daher haben sich Absichten eines eingeschränkten Eigennutzes, kleine Vorurtheile, niedrige Leidenschaften, welche aus dem ruhigen Privatleben verbannt worden, oder doch hier durch Vernunft bestritten werden, in dem höhern geschäftigen Leben länger erhalten, und haben dort ohne Einwendung geherrscht. Die Philosophie, welche der Erhabenheit des Staatsmannes zur Grundlage dient, welche ihn in den Stand setzt, seine große Rolle gut zu spielen, hat sich in der Einsamkeit, und in der Entfernung von dem Schauplatze der großen Welt, bilden müssen.

Ist es mir erlaubt, den Ausspruch meiner Empfindung über diesen Gegenstand zu sagen? Geschäftigkeit ist etwas vortrefliches: und Muße ist etwas anderes vortrefliches. Der ersten gewachsen zu seyn, und die andere zu ertragen und nützlich auszufüllen: zu beyden gehören nicht gemeine Seelen. Ich bewundere denjenigen mehr, der von mannichfaltigen Unternehmun-

gen

gen und Arbeiten die er zugleich vor hat, nicht verwirrt, von langdaurender Anstrengung nicht ermüdet, von Gefahren nicht erschreckt, von glänzenden Hofnungen nicht irre geführt, mitten unter dem Tumulte der Leidenschaften und der Geschäfte, ruhig fortwirkt, und große Veränderungen in der Welt zu Stande bringt. Aber ich kann doch auch meine Hochachtung dem nicht versagen, welcher, da er alle Entwürfe der Ruhmsucht und des Eigennutzes aufgegeben hat, in sich selbst Mittel genug findet, glücklich und nützlich zu seyn. Die Untersuchung der Wahrheit erfordert nothwendig diese Muße. Wer mit Hitze, mit Hastigkeit daran arbeitet: wird selten die Heiterkeit und Freyheit von Vorurtheilen behalten, ohne welche sie nicht glücklich von statten gehen kann. Geschäfte erfordern eine unermüdete, unter vielerley Arbeiten zerstreute, mannichfaltige Thätigkeit: die Untersuchung erfordert eine ununterbrochene, eine ungetheilte, eine einfache. Der Geschäftsmann ist keinen Augenblick Herr von sich, und muß dieses ertragen können. Der contemplative Mann muß ganz Herr von seiner Zeit seyn, und die guten Augenblicke zu nutzen wissen. Jener lebt im Tumult, und behält doch seinen Kopf ruhig; dieser lebt in Ruhe, und erhält doch seinen Geist thätig. Zu beyden gehört Stärke des Geistes, aber von verschiedener Art.

Sokrates nennt irgendwo die Muße göttlich. Und sie ist es in der That, wenn der Geschäftslose dem Sokrates ähnlich ist; wenn er in den allgemeinen End-

zwecken des menschlichen Lebens einen eben so lebhaften Sporn, eben so viel Anlaß findet, in sich beschäftigt, und seinen Nebenmenschen nützlich zu seyn, als andere in den nähern und sinnlichern Endzwecken des bürgerlichen Lebens. Auf der andern Seite haben die Untersuchungen des Sokrates alle Zeichen der Muße, deren er genoß. Nur wer über seine Zeit frey zu gebieten hat, kann, so wie er, indem er der Wahrheit nachspüret, alle Wege versuchen, jeden so weit verfolgen als derselbe geht; und es sich nicht verdrüßen lassen, wieder umzukehren, wenn er findet, daß er einen Irrweg gewählt hat.

* * *

Mit Recht zeichnet Cicero die falsche Schaam, die Furcht vor unverdienter Unehre, als eine Art der Feigherzigkeit aus, welche die Ausführung nützlicher Unternehmungen am meisten verhindert *. Keine Furcht macht so unglücklich; keine verleitet zu so vielen falschen Schritten, als die vor dem Urtheile der Menschen.

Um sich dagegen zu waffnen, sind drey Mittel. Zuerst: Selbst zu urtheilen. — Wer sich und seine Handlungen wenig kennt, oder über den Werth seiner Person oder seiner Werke niemals etwas entschieden hat: der

* c. 24. Inventi autem multi sunt, bis zum Ende des Kapitels. S. 63. Es hat zu jeder Zeit ꝛc.

der wird immer die Zeugnisse anderer von beyden aufsuchen; und er wird wechselsweise eitel oder niedergeschlagen seyn, nachdem er günstige oder widrige eingesammelt hat. Zweytens: Unverwandt auf das Geschäfte zu sehen, das man treibt; auf die Gegenstände, welche man bearbeitet. — Indem dadurch auf der einen Seite die Gedanken von der Ehre und Eitelkeit verdrängt werden: so wird auf der andern das Bewußtseyn hervorgebracht, daß man mit aller seiner Kraft, und ohne Zerstreuung gearbeitet habe. Und wo dieses Bewußtseyn vorhanden ist, bekümmert man sich weniger, was andre von unserer Arbeit urtheilen. Endlich drittens: Zu bemerken, wie die Meynungen der Menschen sich am Ende doch größtentheils nach der Wahrheit richten, und daß der achtungswürdigste Mann im Grunde auch am meisten geachtet wird.

Der letzte Haupttheil des ersten Buchs, welcher von der Tugend der Mäßigung und dem daraus entstehenden Wohlstande handelt *, ist in den abstracten und allgemeinen Begriffen am undeutlichsten, in der Ausführung des Besondern, der vortreflichste.

Hier ist der kurze Inhalt.

„Die Tugend der Mäßigung ist der Grund des „guten Anstandes.“

„Es

* Von dem Anfange des 27sten Kapitels, bis zu Ende des 42sten. S. 71. bis 117.

„Es giebt ein allgemeines decorum, welches „allen Tugenden gemein ist: — jede gute Handlung „stehet wohl.“

„Es giebt ein besonderes decorum, welches in „Maaß, Ordnung, Regelmäßigkeit und gefälligem „Ansehen unsers äußern Betragens besteht.“

„Das Wesen dieser letztern Art von Anstand „liegt in dem Natürlichen des Betragens; und be„ruht auf einem ruhigen Gemüthszustande, wo die Ver„nunft über die Begierden herrsche: weil alle Aus„schweifungen der letztern, die Seele zerrütten, und „den Leib verunstalten.“

„Das Natürliche ist zweyerley: entweder das, „welches der Natur des Menschen überhaupt; oder „das, welches der Natur eines jeden Menschen insbe„sondere eigen ist.“

„Nihil decet invita Minerva; nichts steht „dem Menschen wohl, was ihm sein Genius ver„sagt: ist ein goldener Spruch. Selbst das Bessere „und Vorzüglichere wird übelstehend, wenn es nach„gemacht, nicht natürlich ist.“

„Unsere Aufführung muß aber nicht nur mit un„serer Natur, sondern auch mit unserer Lage in der „Welt übereinkommen. Diese ist zwiefach: entweder „zufällig: wie Stand, Vermögen; oder selbst ge„wählt, wie unsre Lebensart.“

„Die meisten wählen die ihrige, in einem Alter, „in welchem sie weder das Gute, noch das für sie Passende, unterscheiden können: — bloß nach den Beyspielen, oder den Zuredungen ihrer Eltern, nach den „Volksmeynungen, oder nach Instinct.“

„Doch wer nach eigener Ueberlegung wählen „kann, muß seinen Glücksumständen gemäß wählen. „Wer gewählt hat, muß nicht ohne große Ursache „ändern.“

„Das Alter und die Jugend, die obrigkeitliche „und die Privat-Person, der Bürger und der Fremde: „jeder hat gewisse ihm eigene Regeln des Schicklichen „zu beobachten. Das allgemeine Schickliche aber liegt „vornehmlich in der Gleichförmigkeit der Aufführung; „oder in der Uebereinstimmung mit sich selbst.“

„Der Anstand im Aeußern schließt drey Sachen „in sich. Schönheit, Ordnung, und angemessenen „Schmuck.“

„Die Schaamhaftigkeit ist ein Theil davon. — „Sie ist nicht eine bloße Folge der Verabredung, da „sie auf den Bau unsers Körpers, und auf natürliche „Empfindung gegründet ist.“

„Es giebt eine männliche und eine weibliche „Schönheit. Darnach muß sich auch der Putz und der „Wohlstand jedes Geschlechts richten. — Fechter- und

„Komö-

„Komödianten-Geberden, sind zwey Abwege von gu-
„tem Anstande."

„Eine vorzügliche Gattung des Anständigen, „kömmt bey unsern Reden, dieser ganz menschlichen „Handlung vor."

„Derselben sind zwey Arten: feyerliche Reden, „und Gespräche. Bey diesen letztern besteht das Schick- „liche darinn: daß man ohne Rechthaberey, nicht al- „lein, nicht mit Ausschließung andrer, von erhebli- „chen Sachen, nicht Böses von Abwesenden, und „ohne Leidenschaft spreche.

„In Wohnung, Hausgeräthe und der übrigen „Lebensart, ist schicklich, was zu dem Endzwecke je- „der Sache nöthig, und zugleich dem Stande des „Menschen gemäß ist."

„Noch gehört zum Decorum, jede Sache am „rechten Orte, und zu rechter Zeit zu thun: wobey „man auch die Urtheile seiner Freunde und der Welt, „zu Rathe ziehen muß."

„Unter den verschiedenen Gewerben sind diejeni- „gen die anständigsten, welche erstlich einen gewissen „Grad von Verstand und Geschicklichkeit fordern; zwey- „tens, nicht zu ungerechten Handlungen verleiten; und „drittens einen beträchtlichen Nutzen stiften."

Wenn meine Leser dieses ganze Hauptstück des Cicero noch einmal durchgehen, so werden sie finden: daß in der Erklärung des Unterschiedes zwischen dem moralisch Guten und dem Anständigen, und zwischen dem allgemeinen und besondern Anstande *, einige Dunkelheit und Verwirrung herrscht, und die Ableitung des Wohlstandes aus der Tugend der Mäßigung, nicht einleuchtend genug ist; daß die Digreßion von den Scherzen und ihren Verschiedenheiten **, an sich schön ist, aber am unrechten Orte zu stehen scheint; daß die Regel natürlich zu handeln ***, so sehr nach Wahrheit und Erfahrung ausgeführt ist, daß unsre innigste Empfindung damit übereinstimmt; daß von der Wahl der Lebensart **** bekannte, aber richtige Sachen gesagt werden; daß die Pflichten der verschiedenen Alter und Stände †, mit philosophischer Kürze und Genauigkeit angegeben, und die Gründe der Schamhaftigkeit †† mit Scharfsinn bestimmt werden; daß in den Regeln für den äußern Wohlstand †††, der Mann von wahrer guten Lebensart nicht zu verkennen ist; daß Cicero die Abhandlung von der öffentlichen Rede und dem Gespräche †††† hier vielleicht nicht würde

* c. 27. Ganz. S. 71 bis 73.

** c. 29. Neque enim ita, bis zu Ende des Kapitels. S. 78. 79.

*** c. 30. 31. S. 79 bis 87.

**** c. 32. 33. S. 87 bis 92.

† c. 34. S. 92 bis 95.

†† c. 35. S. 96. Zuerst scheint es bis 98.

††† c. 35. Von den Worten: Nos autem naturam sequamur, bis zu Ende des 36sten Kapitels. S. 98 bis 100.

†††† c. 37. S. 101 bis 104.

würde eingeschoben haben, wenn nicht in seinem Staate, der größte Theil der innern Geschäfte durch öffentliche Reden wäre geführt worden; daß die Rückkehr zu den ganz allgemeinen Grundsätzen *, mitten unter der Ausführung der besondern Regeln, ganz unerwartet ist; daß die Speculation des Griechen über εὐταξία und εὐκαιρία **, die Ordnung der Dinge neben und nach einander, nicht vollständig scheint übergetragen worden, oder nicht deutlich ausgedrückt zu seyn, weil wir hier wiederum einige Schwierigkeiten gewahr werden; daß endlich in demjenigen, was über die nöthige Feinheit des Geschmacks in Beurtheilung kleiner Unanständigkeiten, und von der Pflicht, sich nach dem allgemeinen Ueblichen *** zu richten gesagt wird, — so wie in der ganzen Abhandlung, — soviel Erfahrung und gesunde Vernunft herrscht, daß dieß zu den besten Theilen des Ciceronianischen Werkes gehört.

Was ich noch hinzusetzen will: sind Erläuterungen der allgemeinern Begriffe, die mir dunkel, und weitere Ausführungen einiger Punkte, welche mir wichtig scheinen.

Die erste dunklere Stelle ist die Erklärung und Eintheilung des Anständigen, mit welcher die Abhandlung

* c. 39. In omni autem actione — ratione. S. 108. Bey jeder Handlung aber ꝛc.

** c. 40. bis zu den Worten: nunc dicenda sunt. S. 109. 110.

*** c. 41. S. 112 bis 114. zum Absatze.

lung anfängt *. Anständig, geziemend, schicklich, sind Wörter, die, wie decorum und πρέπον, zweyerley ausdrücken: einen gewissen Gesichtspunkt, unter welchem man alle Tugenden ansehen kann; und eine gewisse Gattung der Tugenden, bey welchen dieser Gesichtspunkt der vornehmste, oder der einzige ist.

Handlungen, die mit unsrer Natur und den Verhältnissen der Dinge übereinstimmen, sind schicklich. Wir nennen sie Tugenden, insofern wir auf die lobenswürdigen Eigenschaften sehen, die sie voraussetzen; wir nennen sie Pflichten, insofern wir darauf Acht geben, daß andre Menschen und die Gesellschaft sie fordern; wir nennen sie anständige Handlungen, insofern wir die Würde der menschlichen Natur in Betrachtung ziehen, die dadurch behauptet wird.

So ist also zu verstehen was Cicero sagt: das honestum, die Tugend, müsse vorangegangen seyn, und das decorum, der Anstand, folge ihr alsdann gleichsam als ihr Schatten **.

Wenn Güte und Größe der Seele sich durch Handlungen zeigt: so ist das Aeußere, das in die Augen fallende dieser Handlungen, niemals anstößig, erniedrigend,

* c. 27. Qualis autem differentia bis zu Ende des Kapitels. S. 71. Aber es ist doch ꝛc. bis S. 73.

** Ebend. Quicquid enim est quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas. S. 71. So viel sehen wir ꝛc.

drigend, widrig. — Wir dürfen nur einen Menschen zu der Zeit betrachten, wenn er eine gute That verrichtet: so werden wir finden, daß er einen doppelten Eindruck auf uns macht: er wird Hochachtung bey uns erwecken für seinen Character; und er wird uns in seiner äußern Person in diesem Augenblicke, am meisten gefallen, oder am wenigsten mißfallen. Dieß erfolgt bey der Ausübung jeder Tugend.

Der Character des Nachdenkens, der Menschenliebe, des gesetzten Muthes, ausgedrückt im Gesichte, in den Stellungen des Körpers, im Reden und Betragen, setzt allem diesen, gewisse gefällige Züge zu oder mildert die mißfälligen die sie sonst haben. Decorum pertinet ad honestum, sed ita, ut non recondita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu. Das Anständige ist die Außenseite der Tugend; es ist der sinnliche Eindruck, den sie auf das Auge macht: so wie das Wort honestum den geistigen Eindruck derselben, auf die Urtheilskraft und die moralische Empfindung, bezeichnet.

Aber gewisse Handlungen fallen mehr in die Augen, haben mehr sinnliche Seiten, als andre. Gewisse gute Eigenschaften drücken sich stärker und deutlicher in Mienen, Geberden, und dem ganzen äußern Menschen aus. Bey diesen werden wir also das Anständige in einer vorzüglichern Bedeutung suchen; auf diese werden wir zuweilen das Wort, Anstand, gänzlich eingeschränkt finden.

Die guten Eigenschaften dieser Art nun, sagt Cicero, sind keine andre, als die zu der vierten Haupttugend, der Mäßigung, gehören.

„Aber warum soll diese sich stärker im Aeußern „des Menschen ausdrücken, als Klugheit oder Men„schenliebe? Oder wie soll aus ihr der eigentlich soge„nannte Wohlstand, hergeleitet werden?“

Cicero erklärt sich darüber nirgends vollständig. Aber deutlich genug zeigt er in einer Stelle den Zusammenhang an, welcher sich zwischen Mäßigung der Leidenschaften, und dem Anstande befindet: da nämlich, wo er sagt, daß Zorn, Furcht und ausschweifende Lust, die Mienen, die Geberden, die Stimme und den Gang des Menschen verändern und verunstalten *.

Um die ganze Sache in ihr gehöriges Licht zu setzen, ist nothwendig, zuerst die Natur der Mäßigung selbst zu untersuchen. Cicero hat, zu meiner Verwunderung, diesen Punkt ausgelassen. Er bleibt ganz bey der abgeleiteten Tugend des Wohlstandes stehen, und vergißt, uns die Grundtugend der temperantia zu erklären.

Die

* c. 29. Efficiendum autem est — negligenterque agamus. S. 76. Dazu ist nöthig, bis S. 77. zu Ende.

Die Griechischen Philosophen, deren System Cicero vorträgt: verstehen unter σωφροσύνη, welches Cicero durch temperantia, wir durch Mäßigung, unvollkommen genug, übersetzen, die Beherrschung derjenigen Leidenschaften, welche aus dem Reitze des Vergnügens entstehen.

Lust und Schmerz der Sinnen, sagen sie, sind die beyden Hauptfeinde unsrer Tugend. Aber sie greifen uns auf eine verschiedene Weise an. Der Schmerz oder die Furcht vor Schmerz, hält unsre Kraft zurück, hemmet unsre Thätigkeit. Die Lust treibt dieselbe vorwärts, bringt unsre Begierden zu sehr auf, setzt unsre Kraft in zu gewaltsame, zu weitgehende Bewegungen. Die Tugend also, welche, unter der Anführung des Verstandes, ununterbrochen, mit gleichem Schritte, und in gerader Richtung, auf ihr großes Ziel, die Vollkommenheit losgehen soll, muß in dem einen Falle, die krampfhaft zusammengezogenen oder erschlaften Fibern spannen, in dem andern die überspannten nachlassen. Der Muth ist es, welcher die Kraft der Seele hervortreibt, ihren Puls gleichsam emporhebt, wenn sie durch die Gefahr oder den Schmerz eingeschränkt, unterdrückt worden; die Mäßigung ist es, welche die Triebe der Seele zurückhält und besänftigt, wenn sie durch das Vergnügen, oder die Aussicht auf dasselbe, zu schnell bewegt, zu heftig agitirt werden.

Cicero hat die Gränzen beyder Tugenden, so genau weder gezeichnet noch beobachtet. Er redet unter dem Artikel der Mäßigung, auch oft von der Bezähmung solcher Leidenschaften, welche furchtsam machen; er hat hin und wieder den Muth auch auf den Widerstand gegen die Reitzungen der Sinnlichkeit ausgedehnt. Dadurch hat er aber nicht nur Wiederholungen veranlaßt, und Theile in einander geschmolzen, welche er selbst von einander abgesondert hatte: sondern er hat auch die Verschiedenheit der Regeln und Uebungen übersehen, welche jede dieser Tugenden fordert.

Cicero mußte mehrere Wörter häufen, um durch ihre Verbindung, in den Gemüthern seiner Römischen Leser, diejenigen Begriffe nach und nach und stückweise hervorzubringen, welche das Wort σωφροσύνη bey einem Griechen auf einmal hervorbrachte. Temperantia, die Mäßigung, zeigt, im genauesten Verstande, nur die Verminderung dessen an was zu viel; die Besänftigung dessen was zu heftig ist: moderatio, die Selbstbeherrschung, zeigt die Bestimmung einer gewissen Regel an, welche von der Vernunft vorgeschrieben werden muß. Beydes zusammen, insofern es die Bewegungen der Seele zum Gegenstande hat, macht die σωφροσύνη aus, die Tugend, von welcher hier die Rede ist.

Das was in den Bewegungen der Seele oft, an Quantität zu groß, an Stärke zu heftig ist: findet sich, entweder bey dem Genusse der Lust; oder bey den Begierden

gierden und dem Bestreben nach den Dingen welche Vergnügen bringen; oder bey dem Unwillen über die Hindernisse. Das sind drey unwillkührliche, und drey verschiedene Eindrücke, und die alle drey aus dem Vergnügen ihren ersten Ursprung nehmen.

Es giebt Leute, die, wenn die Vergnügungen der Sinne einmal ihre Sinne kitzeln, diesem Reitze nicht so weit widerstehen können, daß sie in dem Genusse eher inne hielten, als bis ihre Kräfte erschöpft sind, oder wirklicher Schmerz daraus entsteht: und die hingegen, wenn das Vergnügen abwesend, oder in Hofnung ist, nur ein mäßiges Bestreben anwenden, es sich zu verschaffen.

Andre sind hitziger in der Nachjagung dessen was zum Vergnügen führt, als in dem Genusse der Lust selbst. Sie begehren Reichthum und Ehre mit einer unmäßigen Hitze: aber sie können ihrer Sinnlichkeit gebieten, wenn sie wirklich die Gegenstände vor sich haben, wozu sie Geld oder Ehre, als Mittel, verlangten.

Noch andre werden weder von der Lust, noch von der Aussicht auf dieselbe, sehr lebhaft gerührt: aber durch die Hindernisse werden sie stark aufgebracht. Besonders ist bey den Ehrgeitzigen dieser Unterschied: daß die einen mit größerer Wollust der Ehre geniessen, — das sind die Eiteln; andere mit größerer Hitze sie suchen, — das sind die Herrschsüchtigen;

noch andere mit größerem Unwillen bey den Beleidigungen derselben entbrennen, — das sind die Stolzen und Jachzornigen.

Noch giebt es eine Menge anderer Bewegungen der Seele, die aus eben der Ursache zu heftig werden, aus welcher es die Bewegung der Kugel wird, welche einen Berg hinunterläuft, — durch die während der Action selbst vorgehende Beschleunigung. Eine einmal gespannte Wirksamkeit, sofern sie von der Sinnlichkeit abhängt, kann sich nicht mehr hemmen. So arbeitet der Gelehrte, so spielt der Spieler, so läuft und tanzt der Knabe, immer unmäßiger, unaufhaltsamer fort, je länger er dabey ist, wider sein Gefühl, wider die Einredungen seiner Vernunft, und wider die Ermahnungen andrer.

Die Mäßigung arbeitet allen diesen stürmischen Bewegungen entgegen. — Sie bringt also erstlich, die durch den wirklichen Genuß des Vergnügens aufgebrachten Sinne, in Ruhe; besänftigt den Kützel welcher in ihnen erregt worden, und sucht die Reitzbarkeit derselben zu vermindern: damit der Körper weder durch die zu große Irritation der Nerven leide; noch der Verstand, durch die ihm aufgedrungenen zu lebhaften Vorstellungen, seiner selbst unmächtig werde. — Es giebt eine doppelte Lust: die eigentliche sinnliche Lust, und die Fröhlichkeit. Die letztere ist das Werk der Einbildungskraft. Wie aber diese fast immer von den Sinnen erst erweckt werden muß: so wird Fröhlichkeit,

lichkeit, ohne ein sie begleitendes körperliches Vergnügen, selten sehr hoch steigen. Um deswillen haben die Menschen von den ältesten Zeiten an, sich immer an der Tafel versammelt, wenn sie mit einander haben fröhlich seyn wollen. — Die Lateiner haben einen eigenen Ausdruck für das Uebermaaß der Fröhlichkeit, welcher dasselbe sehr gut bezeichnet, gestire laetitia. — So wie bey dem Uebermaaße der Vergnügungen des Gaumens oder der Wollust, man sich ganz den Eindrücken der Sinne überläßt: so giebt man sich, bey der unmäßigen Fröhlichkeit, ganz den Ideen und Einbildungen Preis, die in der Seele, während dieses Zustandes, in schneller Abwechselung aufsteigen. Der Nachtheil jener Unmäßigkeit ist augenscheinlich, weil sie den Leib wie die Seele, verdirbt, und auf der Stelle unangenehme Folgen veranlaßt; das Nachtheilige dieser letztern ist nicht so sichtbar, weil es langsamer erfolgt, und die Seele allein angreift. Es giebt nämlich eine gewisse Nüchternheit derselben, — ein sehr wünschenswerther Zustand, — welche durch eine übertriebene Fröhlichkeit, gestört, endlich wenn diese oft wiederkömmt, vernichtet wird. Wer seine Einbildungskraft unaufgehalten fortlaufen läßt, wenn sie durch ungewöhnliche, größtentheils sinnliche Mittel, in einen behaglichen Gang gebracht worden; ist zuletzt in ihrer Gewalt, nicht in der seinigen: er kann, wie ein Fieberkranker, die Reihe der Bilder welche sie ihm aufdringt, nicht mehr unterbrechen; in dem Rausche des Vergnügens muß er fortdenken, fortreden, was er im eigentlichen Verstande nicht mehr

will, was seinem sonstigen Character, und seinen Ueberlegungen zuwider ist. Dieser Zustand zieht, wie die unmäßig genossene Wollust, Erschöpfung, Unfähigkeit, Ekel an sich selbst, und verdrüßliches Wesen nach sich. Und die Ursache, warum diese ausschweifend fröhlichen Menschen, zugleich auch die traurigsten sind, ist keine andre: als weil auf jede Ueberspannung eine Erschlaffung folgt; weil jede zu lebhafte Freude eine Leere zurückläßt; und die Seele, welche eine Zeitlang von ihren eigenen Gedanken wie im Wirbel herumgetrieben wurde, sich kurz darauf wie in einer Meeresstille befindet, wo sie keine einzige Idee ins klare bringen, kein angenehmes Bild hervorziehen kann.

Die Mäßigung bringt zweytens die Begierden in Ruhe, welche nach Vergnügen streben, oder vielmehr nach dem Besitze der Dinge, von welchen man Vergnügen hoft. Der Reitz der hier wirkt, scheint weniger sinnlich, also auch mehr widerstehlich zu seyn: denn jemehr sich der Körper in eine Leidenschaft mischt, desto schwerer wird es der Vernunft, sie zu besiegen. Allein weil diese Begierden etwas dauerhaftes seyn können, wie der Genuß der sinnlichen Lust nicht seyn kann: so werden auch jene mehr durch die Gewohnheit bestärkt. Das Beyspiel hat auf den Genuß wenig Einfluß, auf die Begierden sehr viel, weil jeder das für etwas vorzüglich Gutes hält, wornach er viele streben sieht. Und endlich mischt sich der Ehrgeitz in alle, weil man nicht bloß die Sache selbst, sondern den Ruhm begehrt, sie erworben zu haben, oder den Vorzug wel-

cher mit ihrem Besitze verbunden ist. Begierde nach Vermögen und nach Ehre, sind zwey Hauptclassen: weil diese beyden Sachen in dem äußern Zustande der Menschen den größten Unterschied machen. Die Begierde nach Ehre, ist heftiger, bringt lebhaftere Bewegungen, gewaltsamere Maaßregeln, größere Unruhen und Ungleichheiten im Gemüth und in der Aufführung hervor: die Begierde nach Vermögen ist langsamer, aber ununterbrochener, und läßt weniger andern Gedanken und Bestrebungen Raum. Beyde nun können durch Vorstellungen von dem Werthe der Dinge geschwächt werden. Richtige Begriffe haben hier mehr Einfluß, als bey der sinnlichen Lust. Diese letztere verlangt ein unmittelbares Einhalten, ein plötzliche Rückkehr der Seele auf sich selbst, gerade in dem Augenblick der Leidenschaft. Jenen Begierden kann man entweder in Zeiten vorbeugen, oder man muß sie nach und nach überwältigen. Doch giebt es immer Zeiten, wo sie durch nähere Gegenstände mehr aufgebracht werden, — Paroxismen gleichsam, wo die Krankheit sich verdoppelt. Bey solchen muß ebenfalls unmittelbare Hülfe geleistet werden, wenn nicht ihre öftere Wiederkehr, die Wirkung der langsamern Arzeneyen völlig vernichten soll. Die Aufwallungen der Eitelkeit, der Ehrsucht, oder der Gewinnsucht, wenn sie einen nahen Zweck vor sich haben, werden den Aufwallungen der Lust oder ganz sinnlicher Begierden ähnlicher; und verlangen gleiche Vorkehrungen.

Die Wirksamkeit der Seele, welche zur Mäßigung solcher plötzlich aufsteigender, oder ungewöhnlich angeflammter Begierden nöthig ist, muß ebenfalls schnell und heftig seyn. Eben deswegen läßt sie sich weniger beschreiben. Aber dessen wird sich jeder erinnern, welchem ein solcher Kampf zuweilen gelungen ist: daß er sich eine innere Gewalt hat anthun müssen, um sich von der herrschenden Idee loszureißen; daß er, ohne viel mit sich selbst zu räsonniren, bey dem ersten kleinen Nachlasse der Leidenschaft, (denn auch die Seelenkrankheiten haben ihre Intervalle,) gleich zum Werke schreiten mußte, Gedanken, Objecte, Ort, Zustand zu verändern.

Hier bietet wieder eine Tugend der andern die Hand. Verstand, und Stärke der Seele, müssen sich vereinigen, um diese Mäßigung hervorzubringen. Die Beherrschung seiner selbst ist eine Folge davon. Insofern sich diese in Absicht der Ideen äußert, so nennt man sie Gegenwart des Geistes: — vermöge derselben bleibt der Mensch in derjenigen Reihe von Gedanken, welche er sich einmal vorgesetzt hatte. Insofern sie sich in Absicht der Begierden äußert: so heißt sie Mäßigung. Beyde sind gemeiniglich mit einander verbunden, und machen zusammen den gesetzten Character aus.

Die Mäßigung besänftiget endlich diejenigen Bewegungen der Seele, welche ohne äußern Antrieb, bloß durch ihren eigenen Lauf, zu heftig werden. So wie,

nach den physischen Gesetzen, jeder bewegte Körper sich ewig fortbewegen würde, wenn er kein Hinderniß anträfe; und jeder ruhende ewig ruhen würde, wenn er nicht einen Stoß bekäme: so ist in der Seele eine ähnliche doppelte Trägheit. Sie liebt in ihrem Zustande zu verharren. Sie bringt sich mit Mühe zur Thätigkeit, wenn sie lange geruhet hat; sie kann sich nur mit Mühe zur Ruhe bringen, wenn sie einmal wirksam geworden ist. Dieses giebt zu einer zwiefachen Unmäßigkeit Anlaß. Erstlich, alle Arten von Geschäften, oder von Zeitvertreiben, kurz, Handlungen, die uns gelingen, welche wir mit Erfolge treiben, wobey wir unsre Thätigkeit angenehm fühlen, sind wir geneigt zu lange fortzusetzen: so daß sie uns entweder an andern wichtigern Sachen stören, oder unmittelbar schädliche Folgen auf uns selbst haben. Ferner, wir gerathen durch die Dauer der Handlung in zu viel Hitze: wir thun mit zu großer Anstrengung, mit zu viel Aufwande der Kraft, mit zu sichtbarer Begierde, was bey gelinderm Angreifen, (wenn ich so sagen darf,) bey mehr gelassener Wirksamkeit, besser gelingen würde; oder was, wenn es auch durch jene Gewalt gelingt, doch der Erschöpfung nicht werth ist, welche wir uns zuziehen.

Diese Betrachtungen führen uns auf das was Cicero sagt, daß die Mäßigung in der Erhaltung des natürlichen Zustandes bestehet. Wer es kennen lernt, welches dieser natürliche Zustand bey ihm sey, was er eigentlich sagen wolle; wer darauf merkt, wenn er bey

ihm gestört wird: der allein kann in allen Sachen mäs-
sig seyn, oder bald zur Mäßigkeit zurückkehren. —
Die Analogie des Körpers wird dieses deutlich machen.
Die Erfahrung lehrt uns, daß es einen gewissen Zu-
stand desselben gebe, (welches dann der eigentlich ge-
sunde Zustand ist,) wo man keinen Theil desselben ins-
besondere fühlt, aber wo man alle auf gleiche Weise
brauchen kann. Ueberfüllung oder Hunger, Ermüdung
oder lange Ruhe, tausend andre Umstände; besonders
die zu lange Beharrung in einerley Lage, in ei-
nerley Art der Bewegung, stören diesen Zu-
stand. So gleich fängt man an, gewisse Theile des
Körpers mit einem kleinen Schmerze zu empfinden; so
gleich, in dem Gebrauche derselben Schwierigkeiten ge-
wahr zu werden. Wer darauf nicht Acht hat, wird
seinen Körper nicht lange gesund erhalten. In der Seele
giebt es ähnliche Zustände. Einen, wo sie alle ihre
Kräfte mit gleicher Leichtigkeit äußern kann, und durch
kein unwiderstehlich Gefühl, zu irgend einem beson-
dern Gebrauche derselben determinirt wird. — Von
diesem Stande des Gleichgewichts schwankt sie bald
auf die eine, bald auf die andre Seite aus, sobald sie
anfängt sich lebhafter zu beschäftigen. Die völlige
Ruhe der Seele muß nothwendig gestört werden,
wann Verstand, oder Imagination, oder Herz, von
irgend einem Gegenstande vorzüglich angezogen und
beschäftiget wird. — Aber in dem weitern Anwachse
dieser erregten Bewegung, giebt es einen gewissen
Punkt, wo die Thätigkeit in eine Unruhe, in eine Un-
behaglichkeit übergeht, wo die Gedanken weniger frey

wer-

werden, wo die Bilder der Imagination sich nicht mehr aufhalten und ordnen lassen, wo die Begierden ungestüm und wider Willen aufwallen. Wer es gewohnt ist, auf sich Achtung zu geben, wird diesen Uebergang bemerken. Dann ist es Zeit einzuhalten. Dieser Zustand ist schon eine fieberhafte Bewegung. Dauert er fort, oder kömmt er öfter wieder: so wird eine Krankheit daraus, welche dem Wohl und der Tugend des Menschen gefährlich werden kann.

Das bisher abgehandelte ist die Mäßigung, die temperantia, die Verminderung dessen was zu viel, die Schwächung dessen was zu heftig ist. Sie ist die Grundlage der moderatio, der Regierung seiner selbst; die Bedingung ohne welche diese letztere nicht statt findet.

Die Vernunft nämlich, um mit ihren Regeln gehöret zu werden, muß schon eine etwas beruhigte Seele vorfinden: um die Regeln zu entdecken, muß sie nicht selbst im Taumel seyn. Aber doch ist noch eine besondere Anwendung derselben nöthig, wenn der gelassene Mensch, nun auch nach Pflicht und Absicht handeln soll. — Wer sich darauf legt, sich selbst, seine gewöhnlichen Geschäfte, Zeitvertreibe, den ganzen Lauf seines Lebens zu studiren; — zu bemerken, bey welchen Gelegenheiten er zu sehr in Feuer gerathe, bey welchen er zu unempfindlich bleibe; welche Lust ihn am meisten mit sich fortreisse, welchem Hange er

sich am ersten überlasse, welchen Aufforderungen er am längsten widerstehe; wo er zu träge sey, um eine Arbeit anzufangen, oder zu hastig werde, um sie bey Seite legen zu können: der wird auch im Stande seyn sich Regeln vorzuschreiben, nach welchen seine Mäßigung, in wirklich weise Regierung seiner selbst übergehen wird. Er wird, wie Cicero sagt, die Begierden anspornen, wenn sie hinter ihrer Führerinn, der Vernunft, zurück bleiben, — sie im Zaume halten, wenn sie ihr zuvor laufen.

Nun wird es nicht schwer seyn, zu begreifen, warum der Anstand im Aeußern, auf diese Tugend der Mäßigung und Selbstregierung, mehr als auf jede andere, Beziehung habe.

Erstlich, wenn der Grundsatz richtig ist, daß das Natürliche, das Wesen des Anstandes ausmacht, so ist klar: je ruhiger und stiller die Seele, je natürlicher, gemäßigter, regelmäßiger der Gang ihrer Vorstellungen und Begierden ist, desto weniger wird sie den natürlichen Zustand des Körpers stören; desto weniger wird sie die Züge des Gesichts verunstalten, desto weniger die Bewegungen des Leibes, seinem Mechanismus zuwider ändern.

Wenn wir die Sache noch genauer untersuchen, so finden wir, daß das, was wir Wohlstand nennen, zwey Theile, oder vielmehr zwey deutlich abgesonderte

Grade

Grade hat; und daß auch zweyerley Ursachen sich vereinigen müssen, ihn vollständig hervorzubringen.

Etwas anders ist der gute Anstand, durch welchen wir nur nicht mißfallen; etwas anders ist die Artigkeit, durch welche wir gefallen.

Ferner, beydes liegt zum Theil in der Bildung des Körpers, und in den natürlichen oder angewöhnten Bewegungen desselben: zum Theil in der Seele, und in dem Ausdrucke, den sie durch Mienen, Geberden, Stellung, Gang, von ihren Fähigkeiten, oder ihren Gesinnungen, giebt.

Der gute Anstand in engerm Verstande, oder das gesittete Wesen, welches nur das Anstößige vermeidet, hat, insofern es von Eigenschaften der Seele abhängt, seinen Grund ganz in dieser Tugend der Mäßigung: die Artigkeit, welche liebenswürdig macht, hat ihren Grund bald in der einen Tugend, bald in der andern, nachdem jede bey der gegenwärtigen Verrichtung mehr ausgeübt werden kann; — am meisten aber in Menschenliebe und Verstand.

Die Tugend der Mäßigung, das heißt mit andern Worten, die Ruhe und Gelassenheit der Seele, thut nichts anders, als daß sie den Körper nicht zwingt, nicht verzerrt, nicht verunstaltet. Sie verschönert ihn nicht; sie läßt ihn nur, wie er ist. Arm, Fuß, Au-

gen, Mund, alle Glieder, alle Theile des Gesichts, behalten die Lage, oder machen die Bewegungen, welche sie nach ihrem Baue, nach ihren mechanischen Gesetzen, machen müssen.

Hier wird also zwar immer noch ein großer Unterschied seyn, zwischen einem wohlgebauten, und einem verunstalteten Körper; zwischen einem Körper, dessen Muskeln sämmtlich freyes Spiel haben, und einem dessen Bewegungen gehindert und schwerfällig sind. Aber doch wird der erste am schönsten, der andere am mindesten häßlich erscheinen, wenn er in seinen natürlichen Stellungen und Bewegungen, durch keine Leidenschaften, durch keine Unordnungen der Seele, gestört wird.

Diese Ruhe der Seele thut noch mehr: sie giebt dem Aeußern des Menschen einen gewissen Character von Festigkeit, der zum edlen Anstande gehört. Sie verschönert auch: doch nur für die Augen feiner Kenner.

Aber um den wahrhaftig artigen Mann zu bilden, müssen noch Eigenschaften hinzukommen, die thätiger sind; welche sich mehr hervor thun, mehr unsre Neigungen an sich ziehen. — Und diese Eigenschaften sind keine andern, als die Zuneigung desselben zu uns, welche unser Herz gegen ihn öffnet, und der Verstand desselben, welcher den unsrigen unterhält.

In wessen Umgange sich diese Zuneigung in einem gewissen Grade gegen alle Menschen: mehr oder weniger, gegen jeden nach seinem Verdienste, seinem Range und seiner Verwandtschaft mit ihm, zeigen soll, kann kein andrer als der gerechte und menschenfreundliche Mann seyn: und wer verständigen und klugen Personen durch sein Gespräch gefallen soll, muß selbst klug und verständig seyn.

Aber noch kömmt ein besonderer Umstand hinzu, warum diese Tugenden nicht allemal diejenige äußere Annehmlichkeit hervorbringen, welche hier als ihre Wirkung angegeben worden. Der Bau des einen menschlichen Körpers unterscheidet sich von dem Bau des andern, nicht nur dadurch, daß er schöner oder häßlicher ist, sondern auch dadurch, daß er ein besseres oder schlechteres Werkzeug für die Seele ist, welche ihn braucht; daß er deutlicher oder undeutlicher die Meynungen, Gesinnungen, Begierden derselben ausdrückt; daß er sich schwerer oder leichter nach ihrem Gefallen, nach ihrem Vorsatze bewegen läßt.

Bey der Stimme ist dieß ganz augenscheinlich. Einige Menschen haben biegsame, und von ihrem Willen abhängende Sprachwerkzeuge. Diese drücken ihre Gedanken, bis auf die kleinsten Schattirungen, durch die Töne ihrer Stimme aus: das sind die guten Leser, Redner, Acteurs. — Andre haben vielleicht diese Ideen eben so deutlich, diese Gefühle eben so fein: sie em-

pfinden auch, wie beyde müßten ausgedrückt werden. — Ihre Imagination giebt ihnen den richtigen Ton an: aber ihre Kehle versagt ihnen denselben. Sie accentuiren, sie lesen falsch, was sie mit dem richtigsten Accente, mit den angemessensten Tonfällen dachten.

Das ist von allen übrigen Werkzeugen, durch welche die Seele ihre Gedanken oder ihre Empfindungen zu erkennen giebt, gleich wahr.

Es gehört also zur Artigkeit, noch das natürliche oder erworbene Talent, seinen Körper, besonders sein Gesicht, seine Stimme, seine Action, in seiner Gewalt zu haben, um durch sie diejenigen Ideen und Gesinnungen unverfälscht, und mit einer auffallenden Klarheit andern mittheilen zu können, welche diese ihre Zuneigung verdienen. Wem dieses versagt ist, der wird oft mürrisch scheinen, wenn er innerlich voll Freundschaft und Liebe; oder verlegen und einfältig, wenn er voller Muth und Entschlossenheit ist.

Zweytens, die Sache noch von einer andern Seite zu betrachten, so giebt es zwey Hauptabweichungen vom Wohlstande: Grobheit, und Affectation. Sie hängen mit zwey unvollkommenen Zuständen der Seele zusammen: mit Faulheit, und überspannter Geschäftigkeit. Das ungeschliffene Wesen ist eine völlige Regellosigkeit in dem äußern Betragen: das affectirte Wesen ist eine zu bestimmte Regelmäßigkeit.

Im

Im ersten Falle verläßt die Seele gleichsam ihren Körper. Weil sie wenig denkt; wenig oder gar keine Absichten, keinen Plan hat; nichts begehrt, nach nichts strebt: so überläßt sie die Bewegungen des Körpers bloß den Gesetzen der Schwere. Jedes Glied fällt wo es den Hang hin hat; nichts ist feste, nichts gerade: die muskularische Kraft wird durch nichts gespannt. Das ist die Plumpheit des Bauern. Im andern Falle arbeitet die Seele zu viel an ihrem Körper. Weil sie durch vielerley, kleine, und abwechselnde Begierden gereitzt wird, weil sie mehrere Plane auf einmal verfolgt: so zieht und spannt, und zwingt sie jedes Glied, dem zuwider was die Natur desselben verlangt.

Der Zustand in welchen die Tugend der Mäßigung die Seele versetzt, verhindert beydes. Es ist dieses der Zustand einer moderaten Geschäftigkeit: — wo Aufmerksamkeit und Begierde auf erhebliche Endzwecke gerichtet sind; welche man doch nicht mit unruhiger Hitze begehrt, nicht mit Aengstlichkeit, nicht im Sturme zu erhalten sucht. In diesem Zustande, (zumal wenn der Endzweck eben dieser ist, die Liebe der Menschen zu gewinnen,) wird zwar der Leib aufrecht erhalten; das Auge ist auf etwas geheftet; der Gang wankt nicht hin und her; man sieht, daß eine lebendige wirksame Seele in dem Körper wohnt: aber doch bleiben auch die Bewegungen noch frey; die Muskeln werden nicht gespannt bis sie steif werden; das Aeußere des Menschen ist ungezwungen, und doch belebt.

Doch

Doch auch, wenn man unter diesem Gesichtspunkte, den Wohlstand betrachtet, erfordert er nicht allein die Tugend der Mäßigung, sondern auch gesellige Neigungen, Verstand und Muth.

Es giebt eine Art der Grobheit, welche in dem Ausdrucke der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen andere besteht. Es giebt eine andre, welche die Folge der Dummheit ist.

Der Verstand macht, daß wir unsre Verhältnisse mit andern einsehen; daß wir die Bedeutungen unsrer eigenen Reden und Handlungen verstehen. Die gesellige Tugend macht, daß wir diese Verhältnisse in Ehren halten; daß wir unsern Reden und Handlungen, keine andre Bedeutung geben wollen, als die von Liebe, Achtung oder Ehrerbietung.

Affectation aber entsteht gemeiniglich aus Schwäche des Geistes. Selten sind herzhafte Männer affectirt. Blöde sind es fast immer. Eitelkeit, — eine Art der Schwäche, — mit wenigem Verstande, und mit etwas Schüchternheit verbunden, besonders wenn die Eitelkeit zuletzt über die Schüchternheit die Oberhand behält, macht äußerst gezwungen.

* * *

Die zweyte Stelle, wo nicht der Sinn dunkel ist, aber der Gedanke zu wenig entwickelt wird, ist die *, wo Cicero sagt: das decorum, welches die äußere Aufführung des Menschen angenehm mache, liege in drey Sachen: formositate, ordine, ornatu, in Schönheit, Ordnung, Schmuck. Man wird mir verzeihen, daß ich schon in die Uebersetzung ein paar Worte eingerückt habe, wodurch der Unterschied dieser drey Sachen angegeben wird. Hier werde ich nur noch wenig hinzusetzen dürfen, ihn völlig deutlich zu machen.

Man nehme einen besondern Fall. Ein Mensch tritt in eine Gesellschaft ein. Er macht auf die Anwesenden einen gewissen Eindruck, einen günstigen oder ungünstigen. Wovon hängt dieser ab? Was ist es, was von ihm gleich anfangs in die Augen fällt, wodurch er anstößig oder angenehm wird? Ich antworte: zu allererst seine Gestalt und seine Kleidung; dann die Art wie er sich darstellt, seine Verbeugungen, seine ersten Höflichkeits-Formeln, seine Stimme. Hier unterscheide ich deutlich, das Wesentliche der Person selbst, den Putz, und das Schickliche.

Man lasse diesen Menschen eine Stunde lang von dieser Gesellschaft gesehen und beobachtet werden: er nehme

* c. 35. Sed quoniam decorum — pauca dicantur. S. 95. Ich habe bisher ꝛc.

nehme Theil an dem Gespräche oder dem Geschäfte. Der Eindruck, welchen er am Ende bey den Gegenwärtigen zurückläßt, ist nicht mehr bloß der von seiner Person, sondern der von seiner gesammten Aufführung. Und was ist nun in dieser das Gefallende oder Mißfallende? Erstlich das Wesentliche seiner Handlungen. — Das, was er sagt, was er thut, ist an und für sich gut oder schlecht: — das ist die formositas. Zweytens das Passende seiner Handlungen und Reden, zu dem Orte, der Zeit, den Verrichtungen, den Personen. Auch das mittelmäßige vergnügt, wenn es sehr à propos kömmt; und das angenehmste verliert, wenn es übel angebracht ist: — das ist ordo. Endlich ein gewisser Zusatz von außerwesentlichen Sachen, welche ausdrücklich die Absicht haben zu gefallen: das ist der Schmuck, ornatus.

So ist es in der menschlichen Aufführung: so ist es auch in den Werken der Kunst; am deutlichsten ist es in den Werken der Baukunst. Etwas darinn ist wesentlich und absolut: was nach dem Endzwecke eines Gebäudes beurtheilt werden muß, ob es denselben erreicht oder verfehlt. Etwas ist relatif: was nach der Lage, nach dem Orte wohin das Haus gesetzt werden soll, beurtheilt wird, oder nach dem Besitzer, für welchen es bestimmt ist. Etwas endlich ist willkührlicher Zusatz des Baumeisters, um das Auge zu reitzen: das sind Zierrathen, welche der Geschmack wählt und beurtheilt.

Der Mensch nämlich hat einen natürlichen Trieb, in allem was er vornimmt, oder was er außer sich hervorbringt, auch bloß zum Vergnügen des Auges oder der Einbildungskraft etwas hinzuzufügen. Die Begierde sich zu putzen, ist dem Menschen angebohren: sie ist auch den wildesten Völkern gemein. — Diese Begierde ist ein Zeichen und eine Folge des geselligen Triebes. Denn wozu suchte der Mensch sich zu verschönern, wenn ihm nicht daran gelegen wäre, Wohlgefallen bey seines Gleichen zu erregen? Eben deswegen aber ist auch die Wahl, die Anordnung des Schmuckes, er mag unsre Person, unsre Handlungen, oder unsre Werke zieren sollen, ein wichtiger Theil von den Pflichten des Anstandes. Ihn ganz zu vernachläßigen, zeigt zu viel Gleichgültigkeit gegen andrer Urtheil; ihn mit Aufopferung wesentlicher Absichten suchen, zeigt Kleinheit des Geistes, ihn unschicklich wählen, zeigt Mangel an richtigen Einsichten.

* * *

Cicero handelt unter den drey eben genannten Bestandtheilen des decori, die Ordnung, oder die Schicklichkeit in Absicht auf Ort und Zeit, am umständlichsten ab. Und die allgemeine Einleitung dazu, ist die dritte Stelle *, welche einer Aufklärung bedarf.

Der

* c. 40. Deinceps de ordine — nunc dicenda sunt. S. 109.

Der Griechische Philosoph, den Cicero vor sich hatte, wollte zuerst die zwiefache Bedeutung des Worts εὐταξία aus einander setzen, nach welcher es sowohl die Regelmäßigkeit der Aufführung in aller Absicht, als die besondere Regelmäßigkeit in Absicht auf die Eintheilung der Zeit und des Raumes bedeutet. Cicero fand in seiner Sprache nur das Wort ordo, welches, so wie Ordnung in der unsrigen, bloß in der zweyten eingeschränkten Bedeutung gebräuchlich ist. Unser Beywort ordentlich, hingegen, hat zuweilen den doppelten Sinn des Griechischen εὐταξία. Wir nennen nämlich in der Sprache des gemeinen Umganges, einen ordentlichen Menschen, sowohl denjenigen welcher überhaupt nicht ausschweift, (das ist die εὐταξία in der weitern Bedeutung, welche Cicero durch modestia ausdrückt,) als den welcher jede Sache an einen bestimmten Ort hinstellt, jede Verrichtung zu einer bestimmten Stunde thut, (das ist die εὐταξία in engerer Bedeutung, von welcher hier die Rede ist.)

Der Griechische Philosoph scheint zweytens sich in eine subtilere Untersuchung dessen was Ordnung sey, eingelassen zu haben, um zu zeigen, inwiefern dieser Begriff auch auf die Handlungen passen könne.

Nach dem gemeinen Sprachgebrauche, von welchem der Philosoph immer ausgehen muß, ist Ordnung, das Regelmäßige in der Stellung der Dinge. Dieses scheint nur auf Körper zu passen, welche im genauesten Verstande

Verstande allein einen Ort, eine Stelle haben. Daher zeigt auch das Wort ordentlich, zunächst, einen Menschen an, welcher allen Dingen die um ihn sind, oder die zu seinem Eigenthume gehören, die Plätze anweist, wo sie am sichersten verwahrt sind, am schicklichsten hinpassen, am leichtesten gefunden werden, oder sich am vortheilhaftesten zeigen. Diese Art von Ordnung fällt in die Augen; der Begriff ist sinnlich: er ist also der älteste unter den damit verwandten. Von diesem ist durch eine leichte Metapher, der Begriff der Ordnung in den Handlungen, abgeleitet worden. So wie jeder Körper eine Stelle hat, durch den Raum welchen er einnimmt, so hat jede Veränderung ihre Stelle, durch die Zeit worinn sie geschieht. So wie jene Stelle schicklich oder unschicklich ist, nachdem der Körper, mit den umliegenden, der Gestalt nach, zusammenstimmt, oder zu ihnen, dem Gebrauche nach, gehört: so ist auch die Zeit zu einer Handlung schicklich oder unschicklich, nachdem sie mit den vorhergehenden und nachfolgenden, der Beschaffenheit nach, übereinkömmt, oder der Wirkung nach, zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke führt. Diese Art der Schicklichkeit hat in der Lateinischen Sprache ein eigenthümliches sehr ausdrückendes Wort, opportunitas, welches in der unsrigen fehlt.

Es giebt noch eine andre Art der Ordnung in den Dingen die auf einander folgen, welche die Lateiner durch occasio, wir durch Gelegenheit, ausdrücken. Cicero scheint beyde für einerley zu halten, sie sind

aber wirklich verschieden. Das Vorhergehende nämlich bezieht sich auf das Nachfolgende, nicht bloß insofern es demselben nahe ist, mit ihm in eine Reihe gehört: sondern auch wie die Ursache auf die Wirkung. Wenn die Handlung welche wir thun, zu der vorhergehenden und nachfolgenden paßt, weil sie denselben ähnlich, oder mit ihnen von gleicher Tendenz ist, — kurz mit ihnen ein harmonisches Ganze ausmacht: so geschieht sie opportune, zu gelegener Zeit. Wenn sie aber durch die Verbindung der vorhergehenden Umstände, selbst erst möglich gemacht worden; wenn diese als Ursachen zusammen kommen mußten, um jene als Wirkung hervorzubringen, so ist dieß eine Gelegenheit, die wir ergreifen. Opportunitas drückt die Convenienz einer Veränderung zu den vorhergehenden und nachfolgenden, aus; occasio, die Dependenz derselben, von der Zusammenkunft mehrerer vorhergehenden.

Auf beydes Rücksicht zu nehmen, gehört zu der εὐταξία, wovon hier die Rede ist. Der vernünftige und gesetzte Mann, unterbricht nicht ernsthafte Handlungen durch leichtsinnigen Scherz; nicht gesellschaftliche Fröhlichkeit durch steifen Ernst. Er wählt nicht die Zeit, wo er seinen Freund überhäuft mit seinen eigenen Geschäften sieht, um ihm fremde Angelegenheiten vorzutragen; noch weniger um ihm unerhebliche Kleinigkeiten mitzutheilen. Er wird keine Vorbitte bey seinem Fürsten einlegen, wenn das Gemüth desselben aufgebracht, oder unheiter ist. — Das heißt opportune agere; jedes Ding zu seiner Zeit thun.

Ein höherer Grad von Aufmerksamkeit und Ueberlegung gehört dazu, den Zeitpunkt zu treffen, wo die Handlung die wir thun, die Absicht welche wir erreichen wollen, nicht nur schicklich ist zu den Umständen, sondern auch von denselben unterstützt wird; — noch mehr, den vielleicht einzigen Augenblick aufzufassen, wo jene Handlung möglich ist, und diese Absicht mit Wahrscheinlichkeit gehoft werden kann. Alles zu gelegener Zeit zu thun, das ist immer nothwendig. Beurtheilungskraft und guter Geschmack sind dazu hinlänglich. Gelegenheiten, die zu ergreifen sind, kommen nur seltener vor: und es gehört ein scharfer Blick und eine schnelle Entschlossenheit dazu, sie zu nutzen.

Und hier findet sich eben die Schwierigkeit, welche Cicero selbst bemerkt *.

Die Wahl der schicklichen Zeiten, die Ergreifung der sich anbietenden Gelegenheiten, scheint ganz die Sache des Verstandes und der Beurtheilungskraft, nicht der Mäßigung zu seyn: und doch ist die Mäßigung die Tugend, von welcher wir hier reden. Cicero thut zur Beantwortung dieses Einwurfs nicht viel mehr, als daß er ihn zugiebt. Er giebt sogar mehr zu, als mit der Natur der Sache und der Wahrheit bestehen kann. Er

M 2 behau-

* c. 40. Sed potest eadem esse prudentiae definitio — nunc dicenda sunt. S. 110. Nach dieser Erklärung nun — hier noch berührt werden.

behauptet, daß die Fertigkeit jedes Ding zu seiner Zeit zu thun, nicht nur zur Klugheit gehöre, sondern diese Tugend selbst ausmache; nicht bloß eine Folge derselben, sondern ihr Wesen sey, wornach sie definirt werden könne.

Dessen ungeachtet, und ob er sich gleich noch ausdrücklich wieder erinnert, daß hier von den Pflichten der Mäßigung und der Selbstbeherrschung gehandelt werde, bleibt er dabey, daß auch von der Ordnung in den Handlungen geredet werden müsse; ohne zu zeigen, warum sie hieher gehöre, und warum sie unter dem Artikel der Klugheit übergangen worden.

Was Cicero deutlich dachte, und nicht ausführlich sagte, scheint folgendes zu seyn.

Die Geschicklichkeit jede Sache zu rechter Zeit, am rechten Orte, zu thun oder zu sagen, ist ohne Zweifel das Probestück der Klugheit. Die Klugheit ist es, welche den Menschen, jedesmal die Dinge, die Vorfälle, die Umstände, die Handlungen andrer Menschen kennen lehrt, unter und in welche er seine Handlung hineinpassen soll. Sie allein urtheilt über die Richtigkeit der Verhältnisse, über Aehnlichkeit und Harmonie: sie ist es endlich, welche die Aufmerksamkeit des Menschen erweckt, seinen Geist wach und nachdenkend erhält; und also dadurch ihn in den Stand setzt, die Gelegenheiten zu bemerken, welche er nutzen soll. Nun ist

zwar

zwar dieß nicht ihr einziges Geschäfte: denn auch die Einrichtung der Handlung selbst, die Regeln in der Anwendung der Kräfte, die eigene Veranstaltung der äußern Umstände, die Lenkung der mitwirkenden Personen, gehören mit zu ihrem Gebiete. Indeß hat sie doch vielleicht mit keiner Sache häufiger und ununterbrochener zu thun, als mit der Beobachtung und Wahl des bequemsten Ortes, der gelegensten Zeit.

Hingegen ist auch von der andern Seite gewiß, daß, wenn überhaupt diejenige Regelmäßigkeit der äußern Aufführung, welche Anstoß vermeidet, und Wohlgefallen erweckt, als eine besondere Tugend angesehen wird: nichts wesentlicher zu dieser Tugend gehört, als die Beobachtung dessen, was Zeit und Ort erfordern; weil nichts mehr auffällt, nichts die Annehmlichkeit alles dessen was man sagt oder thut, so gewiß vernichtet, als die unrechte Stelle, in welcher es steht. Und ist also erwiesen, daß jener Anstand, der Ausdruck einer gemäßigten und wohlgeordneten Seele sey, so läßt es sich auch von diesem besondern, — und wichtigsten, Stücke des Wohlstandes nicht zweifeln.

Bey genauerer Untersuchung finden wir aber auch die Beziehung deutlich, die jene Pflicht auf diese Tugend habe: und warum die Regel des Weisen, Alles hat seine Zeit, nur von dem beobachtet werden könne, welcher sich selbst zu beherrschen im Stande ist.

Erstlich die Klugheit die hierzu nöthig ist, ist nicht sowohl Scharfsinn, als vielmehr beständige Aufmerksamkeit. Man braucht nicht ausnehmende Fähigkeiten noch große Kenntnisse dazu, um zu erkennen was schicklich ist: aber man hat Beobachtung der Umstände, und also Gegenwart des Geistes nöthig. Diese aber findet nur statt, bey einem durch Leidenschaften nicht zerstreuten, davon nicht ganz eingenommenen, Gemüthe.

Ferner, was verleitet uns am öftersten zu sagen, und zu thun, was nicht zur Sache gehört, nicht am rechten Orte angebracht ist? die Ungeduld der Begierden, die zu große Lebhaftigkeit gewisser Vorstellungen. Warum kann der witzige Kopf, einen Einfall oft nicht zurückhalten der ihm schadet? Warum bringt der Gelehrte oft seine Kenntnisse, der Philosoph die ihm eigenen Speculationen, der Soldat die Erzählung von seinen Feldzügen, da vor, wo sie weder Nutzen schaffen, noch gefallen? Was macht, daß der Neugierige, der Eilte, der Verliebte, öfter als andre vergißt, was Zeit und Umstände forderten? Die Ursache ist, weil keiner von diesen allen Herr über sich ist; weil jeder von einer gewissen Leidenschaft beherrscht wird, oder von gewissen Ideen eingenommen ist, die sich mit Gewalt hervordrängen, die sich Luft machen, ohne die Vernunft, und die Urtheile der Gegenwärtigen zu Rathe zu ziehen.

Die Waage muß nicht schon auf eine Seite überschlagen, welche wir durch die darauf gelegten Gewichte regieren wollen. Ein ähnliches Gleichgewicht, muß in unsrer Seele seyn, wenn wir unsre Reden und Handlungen, nach den Umständen und nach den Personen, mit welchen mir zu thun haben, anordnen wollen.

Der ruhige Mensch welcher sich besitzt, handelt nach Absichten: der leidenschaftliche nach Instinkt. Der absichtlichhandelnde zieht allemal die Umstände zu Rathe. Der Instinkt richtet sich bloß nach sich selbst. Bey jenem können also Unschicklichkeiten nicht anders, als aus Unwissenheit entstehen, welche leicht zu heben ist: bey diesem entstehen sie aus einer völligen Vergessenheit aller Dinge, den Gegenstand der Leidenschaft ausgenommen.

Bisher habe ich einige dunkele Stellen dieses Abschnittes von der Mäßigung aufzuhellen gesucht. Jetzt will ich noch einige andre berühren, die, weil sie Zweifel veranlassen, oder, eben weil sie von einer einleuchtenden Wahrheit und Deutlichkeit sind, zu neuen Betrachtungen leiten.

I.

Von der Nachahmung.

Cicero sagt, daß man auch das Vortrefliche nicht nachahmen dürfe, wenn es uns nicht natürlich ist*: er giebt Ursachen an, warum Nachahmung uns selten zur Vollkommenheit führt**; — weil sie immer nur einen Theil unsrer Aufführung bildet, mit welchem alsdann der andre, der ohne Muster, bloß von unserm eigenen Genius seine Gestalt bekommen hat, ein unharmonisches und übel zusammenhängendes Ganze ausmacht. Dadurch bin ich auf folgende Ideen, über die Nachahmung überhaupt, gebracht worden.

1. Man vermischt oft das Vortrefliche, mit dem, was man an großen, vornehmen, oder berühmten Leuten sieht.

* c. 31. Sic enim est faciendum — contendamus. S. 83. Die vornehmste Pflicht ꝛc. bis S. 84. nicht erlangen kann.

** Ebendas. Omnino si quidquam — conferre debemus. Wenn irgend etwas.

sieht. Oft hält man gewisse Sonderlichkeiten dafür, die man an Personen findet, welche in andrer Absicht gefallen, oder Bewunderung erwecken. In dem Leben, wie in den Schriften der Menschen, vermischen sich die Züge der Singularität mit den Zügen der Größe. Wir schreiben zuweilen den Eindruck, welchen eine Person oder ein Buch auf uns macht, ganz unrichtig denjenigen Eigenschaften zu, welche am meisten auffallen, die sich am leichtesten in ihnen unterscheiden lassen.

2. Die Kenntniß des Vortreflichen setzt uns nicht allemal in den Stand, es zu erreichen. Hingegen ist die Kenntniß unsrer selbst, unsers Maaßes; die Unterscheidung, welche unsrer Eigenschaften unveränderlich sind, welche eine Vervollkommung zulassen; welches Ziel für uns zu hoch gesteckt, welches erreichbar ist; welche von den bey andern bewunderten Annehmlichkeiten, zu unsern Eigenschaften und in unsre Umstände passen, welche hingegen bey der Verpflanzung verlohren gehen oder ausarten würden: diese Kenntniß, sage ich, ist selbst eine große Tugend, und der Grund aller klugen Bearbeitung unsrer selbst.

3. Die Nachahmung ist unstreitig, was den Fortgang der menschlichen Vollkommenheit am meisten, in Absicht seines Laufes beschleuniget, und in Absicht seiner Richtung bestimmt. In der Politik, in der Litteratur, in den Künsten, in den Sitten, baut immer ein Volk, ein Geschlecht, auf den Grund, welchen das andere gelegt. Die Cultur ist einer Schneelavine ähn-

lich, welche nie würde so groß geworden seyn, wenn sie sich nicht durch weite Räume fortgewälzt hätte. Ganz besonders ist dieß bey der Verfeinerung des Wohlstandes wahr. Wir haben die Franzosen nachgeahmt, die Franzosen zu ihrer Zeit die Italiener oder die Spanier; diese hatten noch Ueberreste der Römischen Politur, oder erhielten neue Muster von den Saracenen u. s. w.

4. Die wahren feinen Sitten entstehen alsdann, wenn sich das Gute mehrerer National-Sitten mit einander vereinigt. Daher, je mehr Umgang und Verkehr unter den Völkern ist: desto richtiger werden die Grundsätze, desto vollkommener wird die Uebung der Artigkeit. Und in jeder Nation besitzen diese Artigkeit nur diejenigen, welche viel mit Fremden zusammen kommen; daher der Adel in den Hauptstädten, der Kaufmann in den großen Handlungsplätzen. Das Ceremoniöse entsteht fast immer, wenn eine Nation, ein Stand, abgesondert von den übrigen, ihre äußere Sitten bloß durch Speculation verfeinern, ohne sie mit den Sitten andrer zu vergleichen. Daher sind die Sineser so ceremoniös. Daher sind es alle die Classen, deren Glieder in einem engen Kreise, eingeschränkt unter sich, leben.

5. Die meisten von denen, welche sich nur Ein bestimmtes Muster vorsetzen, werden affectirt. Diejenigen werden es weniger, welchen jeder sehr artige oder sehr verständige Mann ein Muster ist. Die ersten, nehmen gewiß, mit den Vorzügen ihres Originals, wel-

welche sich nachahmen lassen, weil sie sich auf Beschaffenheiten der menschlichen Natur beziehen, zugleich die Eigenheiten desselben an, die einer fremden Natur nicht einverleibt werden können, ohne durch die Verschiedenheit des Temperaments und der Umstände Fehler zu werden. Die letztern wenden ihre Aufmerksamkeit auf das Betragen vorzüglicher Männer, vornehmlich um ihre Begriffe von dem was schön ist, zu berichtigen und zu erhöhen: sie richten ihre Aufführung nicht sowohl unmittelbar nach der Aufführung dieser oder jener Person, als nach dem eigenen Ideal von Vollkommenheit, das sie sich aus vielen Beyspielen abgezogen haben.

6. Es giebt Leute von vortreflichem Naturell, die wenig nachahmen, weil sie selbst Muster sind; und mit oder ohne Selbstgefühl ihres Werths, eine Festigkeit, eine gewisse Sicherheit bey allem haben, was sie vornehmen; die, weil sie immer in der Sache selbst welche sie thun, die Gründe finden, warum sie so oder anders handeln sollen, nicht erst bey dem Beyspiele andrer sich Raths zu erholen brauchen. Bey diesen macht eben die Kraft, welche ihr Vorzug ist, daß sie unveränderlicher, unbiegsamer sind. Sie können schwerer fremde Formen aufnehmen, weil sie ihre eigene haben.

Es giebt hinwiedrum ganz mittelmäßige Köpfe und Seelen, die nicht nachahmen, weil sie nicht aufmerksam sind; weil sie das Gute vom Schlechten nicht

unter=

unterscheiden; weil keine Art von Vortreflichkeit auf sie Eindruck macht; weil sie weder Ehrgeitz noch irgend einen andern lebhaften Antrieb haben.

7. Einige Personen sind von so weichem nachgiebigem Stoff, daß alle Charactere und Sitten, besonders, wenn sie etwas hervorstechendes oder kräftiges haben, ihnen ihren Stempel auf eine Zeitlang aufdrücken, der aber wieder ausgelöscht wird, wenn sie von ihren Mustern entfernt werden. Sie nehmen, ohne es zu wollen, Gang, Geberden, Stimme der Personen an, mit denen sie lange umgehen, oder die ihre Aufmerksamkeit mehr als gewöhnlich auf sich ziehen. — Diese zu leichte Verähnlichung mit fremden Sitten, ist immer ein Zeichen von Schwäche: — aber sie ist nicht immer ein Zeichen von Unfähigkeit. Personen dieser Art, wird die Nachahmung nicht bilden: denn sie copiren zu vielerley Muster; und die Wirkung davon ist nicht dauerhaft. Oft wird bey ihnen das Eigenthümliche eben durch diese öftere Veränderung des Nachgeahmten erhalten. — Diese große Biegsamkeit kann mit Verstand bestehen; sie kann sogar den Scharfsinn befördern, weil sie vielerley Situationen und Denkungsarten dem Menschen gleichsam zu eigen macht, ihn bis auf einen gewissen Grad in die Gemüthslagen andrer versetzt, wodurch er zu Vergleichungen in den Stand gesetzt wird: aber mit Stärke der Seele läßt sie sich schwerlich vereinigen. Einsichtsvoll, ein guter Beobachter, ein Menschenkenner, kann ein solcher leicht umzuformender Mensch seyn: nicht

nicht ein großes kraftvolles Genie, kein Erfinder, kein Unternehmer großer Thaten.

8. Es giebt hinwiederum andere, die bleiben nur bey einem Muster, welches sie gerade zu der Zeit oder unter den Umständen gesehen haben, da es Eindruck machte: nach diesem bilden sie sich ganz. Alle welche ihnen nachmals vorkommen, werden von ihnen nicht bemerkt, oder werden gering geachtet. — Das ist auch Schwäche, giebt einen mehr einseitigen Verstand, schiefere Urtheile, Steiffsinn: aber läßt eine gewisse Standhaftigkeit und Festigkeit zu.

9. Die schlimste und schädlichste Nachahmung ist die, welche auf ganz äußre Dinge geht, als Gang, Geberden, Kleidung; und die ihre Muster um ganz äußerer Vorzüge willen wählt, dergleichen Reichthum und Rang sind.

10. Man kann die Nachahmung in die paßive und active eintheilen: jene, wenn wir andern Personen von selbst durch Umgang ähnlich werden; diese, wenn wir uns den Personen mit Fleiß ähnlich machen. Die erste geht am meisten in Natur über: und kann sie dauerhaft seyn, so ist sie der sicherste Weg zur Verbesserung. Die andere giebt allemal, so lange wir uns ihrer bewußt sind, einen gewissen Zwang. Sie muß also als Uebung vor den Gelegenheiten vorhergehen, wo wir wirklich auftreten und uns zeigen sollen. Der Mensch, wie der Schauspieler, muß in dem Augen-

blicke

blicke da er seine Rolle spielt, an nichts denken als an seine Rolle. Um an sich selbst zu denken, dazu muß er sich eine andre Zeit nehmen.

* * *

II.

In wie weit kann die Verschiedenheit der Naturelle die moralischen Regeln abändern?

Zu Kapitel 31. Atque haec differentia naturarum — adspiciendus fuit. S. 84. Und diese Verschiedenheit der Charactere, bis S. 85. gegen dessen Herrschaft er gestritten hatte.

Der Satz des Cicero ist wahr, daß jeder Mensch seinen eigenen Anstand, auch zum Theil seine eigne Pflichten habe, nachdem in seiner Natur mehr oder weniger Besonderheiten liegen. Die Regel ist vortreflich, daß jeder nach dem trachten muß, nicht was an sich das Vollkommenste, sondern was seinen Naturanlagen das Angemessenste ist. — Aber ist die Anwendung eben so richtig, die Cicero von diesem Satze macht, wenn er auch den Selbstmord des Cato, durch den besondern Character desselben zu rechtfertigen glaubt? Kann die Verschiedenheit der Naturen so weit gehen, daß eine Handlung die bey allen andern ein Verbrechen wäre, bey einem einzigen eine heroische That wird? Es sind

drey

drey Sachen, die überhaupt hier untersucht werden müssen.

Erstlich: wie weit kann die Verschiedenheit der Naturelle reichen? Bis auf welchen Grad kann sie die moralischen Regeln abändern?

Zweytens: gehört der Selbstmord unter die Handlungen welche der menschlichen Natur unter allen Umständen, bey allen Verschiedenheiten widersprechen: oder gehört er unter diejenigen, die in gewissen, wenn auch höchst seltenen Fällen, und bey einem außerordentlichen Character, erlaubt, vielleicht löblich seyn können?

Drittens: War Cato von diesem außerordentlichen Character, in diesem so seltenen Falle, der den Selbstmord rechtfertigt?

Zum ersten Punkte. So weit wir die menschliche Natur beobachten können: so gehen ihre Verschiedenheiten nicht bis zu einer Abänderung ihrer Grund-Principien, sondern sie liegen nur in der Verschiedenheit der Grade; — woraus im Ganzen andre Proportionen und andre Erscheinungen entstehen.

Bey allen solchen Untersuchungen sind wir genöthigt, die Aehnlichkeit des Körpers zu Hülfe zu rufen, nicht nur um uns deutlicher zu erklären, sondern auch um

um muthmaßlich die Beschaffenheit der geistigen Natur zu entdecken.

In den menschlichen Körpern finden wir große Verschiedenheiten, an Gestalt und Geschicke. Demohnerachtet haben sie alle dieselben Glieder, dieselben Werkzeuge. Mißgeburten sind nur früh (vor der Geburt) verstümmelte Körper. Was also die Unähnlichkeit in der Bildung, oder in den Bewegungen der menschlichen Körper veranlaßt, ist die ungleiche Größe der einzelnen Theile, woraus in ihrer Verbindung eine andre Figur entsteht; die ungleiche Kraft der einzelnen Muskeln, wodurch bey der Zusammensetzung ihrer Bewegungen, ein verschiedener Gebrauch der Glieder veranlaßt wird.

Auf gleiche Weise finden wir in jeder menschlichen Seele die Grundzüge alle, welche zu dem Wesentlichen eines vernünftigen und freywollenden Geistes gehören. Keine hat eine ursprügliche Kraft mehr bekommen, als die andern, so wenig es einen menschlichen Körper mit einem sechsten Sinne giebt. Keine wird durch Triebfedern bewegt, die den übrigen unbekannt wären; so wenig irgend ein Körper Muskeln zum Fliegen hat.

Aber jedes dieser Principien; jede Grundfähigkeit des denkenden, jeder Grundtrieb des begehrenden Theils der Seele, (wenn man von Theilen reden darf,) hat in den einzelnen Menschen sein eigenes Maaß. Aus ihrer Verbindung entspringt eine verschiedene Proportion.

Die

Die andre Art der moralischen Regeln setzt sich einen niedrigern aber eher zu erreichenden Zweck vor. Sie läßt den Menschen wie er ist, und schreibt ihm nur vor, was er thun oder lassen solle. Sie ordnet nur seine äußre Aufführung an; sie leitet die Einsichten, die Neigungen welche er nun einmal hat, auf die besten Handlungen, deren er noch bey allen seinen Mängeln fähig ist. Kurz, dieser Theil der Moral sucht den Menschen mehr für andre zu nutzen, als an sich zu vervollkommnen: sie setzt ihm Schranken, wie einem noch nicht völlig gezähmten Thiere, damit er nicht schaden könne; oder führt ihn an der Hand, wie ein unwissendes Kind, wo er der Gesellschaft brauchbar werden kann. Wenn die Moral unter dem ersten Gesichtspunkte die Erziehungskunst war: so ist sie unter dem andern ein Gesetzbuch.

In beyden Gattungen der moralischen Regeln, wird etwas unveränderliches und allgemeines seyn, insofern alle menschliche Seelen in wesentlichen Eigenschaften übereinkommen: in beyden werden die Unterschiede, welche sich zwischen den Individuis finden, auch Abänderungen hervorbringen müssen.

Was die Vorschriften der ersten Gattung betrift, die auf die Bearbeitung des Menschen gehen: so wird sich erstlich ein gemeinschaftliches Ideal, der Vollkommenheit des Geistes, so wie der Schönheit des Körpers, bestimmen lassen. Dieß würde sich ohne Zweifel bey denjenigen Menschen finden, bey welchen die Entwickelung

aller Kräfte, Anlagen, Triebe, in gleichem Verhältnisse, vorgegangen, so daß jeder Theil zu dem vollständigsten Wachsthume gelangt wäre, ohne irgend einen andern von dem seinigen abzuhalten.

Es wird ferner allgemeine Regeln und Uebungen geben, welche sich auf diese absolute Vollkommenheit beziehen. Zu dem noch ganz natürlichen, noch ganz unverdorbenen Menschen, würde der Moralist sagen müssen: Uebe alle Kräfte, stelle jedem Erkenntnißvermögen Gegenstände vor, die ihm angemessen sind; gieb jeder Neigung ihre gehörige Nahrung; wirke auf so viele und so mancherley Gegenstände, laß so viele und so mannichfaltige Dinge auf dich wirken, als nur immer möglich ist. Siehe, höre, empfinde, denke, alles was Natur, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft anbieten.

Aber kein Mensch findet sich in diesem Zustande, wenn er zu dem Alter kömmt, da er an sich selbst arbeiten kann; kein Kind findet sich mehr in diesem Zustande, wenn es anfängt erzogen zu werden. Bey allen, zeigen sich schon unverbesserliche Abweichungen, von dem allgemeinen Modell der menschlichen Natur.

Diese Abweichungen kommen von der Ungleichheit und Disproportion her, mit welcher sich die einzelnen Anlagen der Natur entwickelt haben. Eine Fähigkeit, Ein Trieb ragt über die andern hervor. Andre sind durch das Uebergewicht des stärkern Princips, unterdrückt,

drückt, oder durch die Herrschaft desselben, ihrer Selbstthätigkeit beraubt worden. Die Freyheit des Geistes ist eingeschränkt; der Mensch kann nur auf Eine Art denken und handeln, da in ihm doch ursprünglich die Kräfte lagen, es auf mehrere Arten zu thun.

Es ist einleuchtend, und es ist oben bey einer andern Gelegenheit gesagt worden, wie die allgemeinen Regeln zur Vollkommenheit zu gelangen, sich für schon unvollkommene Menschen abändern müssen. Der schwache Theil muß nämlich gestärkt, das Zurückgebliebene hervorgezogen, das Hervorragende zurückgehalten werden. Ein Mensch kann nicht auf demselben Wege, durch dieselben Uebungen zu dem Mittelpunkte des richtigen Gleichgewichts kommen, als der andre, da jeder in einer besondern Richtung von demselben ausgeschweift ist. Der eine muß seinen Muth und seine Dreistigkeit, durch alle Art der Betrachtungen aufzufordern suchen; indem der andre, um sich vor Verwegenheit oder Unverschämtheit zu bewahren, nur die Bewegungsgründe der Behutsamkeit und der Zurückhaltung aufsuchen muß. Der eine wird durch körperliche Uebungen und sinnliche Zeitvertreibe, dem überwiegenden Hange zu abstracten, einsamen Speculationen, ein Gegengewicht geben müssen; indeß der andre eine zu sehr schwärmende Einbildungskraft, und eine zu lebhafte Sinnlichkeit, durch größere Strenge, und eine sorgfältigere Uebung des reinen Verstandes, im Zaume zu halten hat. Jeder wird sich erforschen müssen, um seinen Fleiß dahin zu wen-

den, wo Natur und Erziehung am wenigsten vorgearbeitet haben.

Jede Eigenheit des Individui schließt zwar auf gewisse Weise eine Unvollkommenheit in sich; weil jede voraussetzt, daß irgend eine Anlage die in dem Keime der menschlichen Natur gelegen, unentwickelt geblieben, oder eine andre über ihr natürliches Verhältniß gewachsen ist. Indessen läßt sich unter diesen Abweichungen von der vollkommenen Natur, doch noch ein Unterschied endecken. Bey allen ist zwar die Vollkommenheit nur einseitig: aber bey einigen hat das Uebermaaß auf der einen Seite, doch nicht einen so großen Mangel auf andern Seiten, hervorgebracht, daß dadurch eine Zerrüttung des Ganzen vorgegangen, eine Verhinderung der sämmtlichen Wirksamkeit der Seele, entstanden wäre. Bey andern hingegen ist das veränderte Verhältniß unter den Grundanlagen, zu einer wahren Mißgestalt, zu einer Kraftlosigkeit, oder einer verkehrten Wirksamkeit der ganzen Seele, geworden. So sehen wir, daß im Körper, ein Sinn schärfer, ein Glied stärker, behender, gelenksamer geworden seyn könne, als die andern; ohne daß deswegen der Körper im Ganzen, seine Proportion oder die allgemeine Beweglichkeit, verlohren hätte. Die äußere Bildung eines Menschen, kann von den Regeln der vollkommensten Schönheit abweichen, und doch noch ein gewisses Verhältniß der Theile unter sich behalten, wodurch sie gefällt. Sein innerer Bau kann von den Regeln der vollkommensten Mechanik abweichen, und

doch

doch noch diejenige Zusammenstimmung der Bewegungskräfte behalten, durch welche er zu den allgemeinen Functionen eines menschlichen Körpers fähig bleibt. Andre Abweichungen vom Natürlichen hingegen, verstümmeln, verhäßlichen, lähmen den Körper: es sind wahre Auswüchse, die alle Proportionen der Theile aufheben; oder Polypen, die alle Bewegungen derselben hemmen.

Auf gleiche Weise giebt es Mischungen und Proportionen der innern Seelenanlagen, die, obgleich entfernt von der absoluten Richtigkeit, welche der Entwurf der Natur, die Idee des Schöpfers, gewesen zu seyn scheint, doch noch in ihrer eigenen Art, ein zusammenhängendes Ganze, ein System ausmachen, welches wirken, und nach Regeln wirken, und etwas hervorbringen kann. Andre hingegen sind von der Art, daß die verschiedenen Anlagen einander stören, aufheben; und daß dadurch die Seele im Ganzen gehindert wird, auf eine wahrhaftig menschliche Weise zu handeln.

Die erste Art der Eigenheiten, besonders wenn sie schon so tief in der Natur des Individui gewurzelt sind, daß sie sich dem Ideal der Gattung nicht mehr näher bringen lassen, müssen als Vollkommenheiten einer niedern Ordnung angesehen werden, die ihre eigenen Regeln, ihre eigenen Endzwecke haben; und die nach denselben bearbeitet werden müssen. Hier werden also die moralischen Vorschriften und Uebungen, da sie nicht so viel ausrichten können, den Menschen aus dieser Classe

in eine höhere zu erheben, sich begnügen müssen, ihn in dieser niedrigern auszubilden. Dadurch werden sie natürlicher Weise abgeändert und individualisirt werden. Es wird nämlich das, was einmal in diesem Genie, in diesem Character, das Hervorragende, das Herrschende geworden ist, auch vorzüglich bearbeitet werden müssen; man wird die Zusammenstimmung, das Ziel der Thätigkeit, dieser so gerichteten, so graduirten Fähigkeiten und Triebe, studiren müssen, um zu bestimmen, was zu thun, damit selbst in dem Unvollkommenen das möglich Beste erreicht werde.

Der philosophische, der dichterische, der militarische Geist, wenn er es allein, und ausschließungsweise ist, ist an sich ein mangelhafter Geist. Es ist ein Boden, in welchem die Natur den Saamen zu vielen Früchten ausgestreut hat, und in dem nur ein einziger aufgegangen ist. Aber jeder derselben, ist doch in seiner Art etwas Vollständiges, Ganzes, Brauchbares. Der Philosoph ist noch nicht der Mensch κατ᾽ ἐξοχὴν, aber er ist doch etwas, — und etwas Gutes. Es ist also, wenn das Fehlende nicht zu ersetzen ist, Pflicht, das Mangelhafte in seiner Art, nach seinen eigenen Regeln auszubilden. Wozu theils dieses gehört, daß die Hauptfähigkeit nun auch am meisten geübt werde, theils, daß sie auch auf diejenigen Gegenstände angewandt werde, welche eigentlich für die mangelnde oder zu schwache Fähigkeit gehören würden. Nur ein Beyspiel hievon. Die äußere Annehmlichkeit im Umgange ist eigentlich das Werk einer lebhaften Einbildungs-

kraft,

kraft, einer fröhlichen Laune, eines geschickten Nachahmungstriebes. — Der tiefdenkende Gelehrte kann auf diese leichte Art nicht liebenswürdig in Gesellschaft werden. Wenn er sich seinem natürlichen Hange überläßt: so sind seine Gedanken abstract, nicht leicht faßlich, und folgen nicht schnell auf einander; seine Fröhlichkeit, ist durch die Ernsthaftigkeit der Gegenstände die er behandelt, und durch die Strenge seiner eigenen Aufmerksamkeit auf dieselben, geschwächt; er hat weder den Trieb, noch die Geschicklichkeit, sich durch bloße Nachahmung der allgemeinen Sitten zu bilden. Diese ihm fehlenden Fähigkeiten und Anlagen, kann er sich nicht geben: aber er kann durch seinen scharfen Verstand dieselben einigermaßen ersetzen. Wenn er sein Nachdenken, eben auf den Umgang und die äußerlichen Sitten richtet: so kann er die Grundsätze des wahren Wohlstandes finden, die der Weltmann ausübt, ohne sich ihrer deutlich bewußt zu seyn. Wenn er über seine eigene Aufführung philosophirt, und die Schicklichkeiten und Unschicklichkeiten bemerkt, die aus seiner gewohnten Denkungsart entstehen: so wird er jene Vortheile mehr geltend zu machen, diese Fehler besser zu vermeiden im Stande seyn. Er wird durch Nachdenken etwas von der Umgänglichkeit bekommen, welche andre durch Temperament haben.

Die Pflichten also, welche die Arbeit des Menschen an seinem eigenen Verstande und Herzen betreffen, ändern sich mit der Verschiedenheit der Naturelle, insofern jedes derselben gewisse eigene Uebungen erfor-

dert. Sie ändern sich auch noch, indem jedes derselben andre Hülfsmittel nöthig hat. Der Gebrauch derselben ist immer nur verbindlich für den, welchem sie zu seiner Besserung unentbehrlich sind.

Was die zweyte Hauptclasse moralischer Regeln betrift, welche die äußern Handlungen anordnen: so werden, überhaupt genommen, dieselben von dem besondern Character des Menschen soweit unabhängig seyn, als er durch denselben weder an gewissen Handlungen gehindert wird, noch neue oder veränderte Beziehungen mit seinen Nebenmenschen bekömmt; sie werden aber für jeden Menschen eigene Einschränkungen bekommen, insofern nicht jedem alles möglich ist, was an sich gut ist, und jeder auch durch seine natürlichen Beschaffenheiten zu gewissen Verbindungen mit andern veranlasset wird.

Es giebt, wie aus dem Obigen erhellet, Handlungen, wodurch wir uns andern bloß zeigen, bloß unser Inneres zu erkennen geben: dazu gehören die meisten unserer Reden; alle Pflichten des Anstandes.

Es giebt Handlungen, wodurch wir etwas hervorbringen: dazu gehören die Pflichten der Gerechtigkeit, der Wohlthätigkeit, und die unsers Berufs.

Es wird mehr individuelle moralische Verschiedenheiten, bey den Handlungen der ersten Gattung, als bey denen der zweyten, geben.

Fer=

Ferner: unter den Verbindungen, in denen wir mit andern stehen, sind einige gegründet auf der allgemeinen Natur des Menschen; andre setzen gewisse besondere Eigenschaften, oder äußere Umstände, voraus.

Daß durch die Umstände des Menschen, die Verhältnisse desselben mit andern abgeändert werden, leuchtet ein, und wird von allen zugegeben: aber das wird man nicht sogleich gewahr, daß auch das Eigenthümliche des Characters auf diese Verhältnisse Einfluß habe. Demohnerachtet lehrt die Erfahrung, daß einige Menschen geschwind und leicht gewisse Verbindungen errichten, welche andre, bey gleicher äußerer Veranlassung, niemals erhalten. Es giebt Personen, die nach einem kurzen Umgange leicht zur Vertraulichkeit mit andern gelangen; Personen, die in den Familien, wo sie einmal bekannt sind, in kurzem an den Geheimnissen Antheil nehmen, als Rathgeber in Geschäften, als Unterhändler, Friedensstifter, oder als Beystände, Lehrer, gebraucht werden: nicht vermöge der Ansprüche, die ihnen ihr Stand und Beruf giebt, sondern vermöge der Eindrücke, die ihre Person und ihr Character, auf andere macht. Jeder Mensch wird auch hier seiner Natur, und der Erfahrung von dem was ihm gelingt, (woraus er seine Natur am besten kennen lernen kann,) folgen. Er wird sich nicht in Sachen mischen, nicht zu Diensten aufdringen, zu welchen er sich nicht durch seine persönlichen Eigenschaften, und durch seinen Umgang, welcher dieselben

andern entdeckt, den Weg zu bahnen gewußt hat. Hingegen wird er auch diejenigen Thüren, die sich ihm von selbst öfnen, um zu anderer Angelegenheiten hinzuzutreten, nicht vorbeygehen. Er wird die Gabe die ihm die Natur geschenkt hat, andrer Zurückhaltung geschwinder zu überwinden, oder ihr Vertrauen geschwinder, zu erhalten, zu dem Besten derselben nutzen müssen.

Der Grundsatz, worauf hier alles beruht, ist ohne Zweifel dieser: Diejenigen Pflichten sind allgemein verbindlich, zu denen nur solche Fähigkeiten und Characterzüge gehören, die allen Menschen gemein sind; diejenigen, wozu eine besondere Gabe des Verstandes, eine gewisse Stärke oder Geschicklichkeit der Seele, kurz ein bestimmtes Maaß und Proportion der Tugenden erfordert wird, sind nur für diejenigen verbindlich, die dieses Maaß haben, oder es durch Arbeit an sich selbst, erhalten können.

Die größte Verschiedenheit unter den Menschen finden wir, in der Empfindlichkeit und in der Kraft; in dem Vermögen Eindrücke anzunehmen, und in der Kraft zu handeln. Die letztere ist entweder die Kraft zu denken, welche wir das Genie nennen; oder die Kraft in den Körper zu wirken: welche wieder doppelt ist, entweder die Kraft den Körper in Bewegung zu setzen, oder die Kraft die aus dem Körper entstehenden Bewegungen und Begierden zu beherrschen; wo-

von jenes die Thätigkeit, dieses die Stärke der Seele heißt.

Die größte Aehnlichkeit unter den Menschen findet sich in den allgemeinen Naturgesetzen, wornach sie denken, urtheilen, schließen und begehren; und in den allgemeinen Grundsätzen, die diesen Naturgesetzen zufolge für ihre Handlungen gefunden worden.

Wenn also zu einer Handlung nichts weiter erfordert wird, als daß man diese Grundsätze hege, diese allgemeine Begriffe kenne, welche die Vernunft alle Menschen lehrt: so wird sie allgemein verbindlich seyn.

Der Mangel dieser Grundsätze entschuldigt niemanden. Der wird nicht mehr als ein Mensch angesehen, welcher dieselben nicht kennt, oder sie bezweifelt. Wenn es jemanden gäbe, welcher deswegen andre ermordete, weil er nicht wüßte oder nicht einsehen könnte, daß Morden Unrecht wäre, der müßte, wenn er auch nicht als Verbrecher bestraft würde, doch als ein Geschöpf andrer Gattung, aus der menschlichen Gesellschaft vertilgt werden.

Wo aber zu einer Handlung, eine gewisse Einsicht, ein gewisser Grad der Empfindlichkeit des Herzens, ein gewisser Muth erfordert wird: da kann sie nicht von allgemeiner Verbindlichkeit seyn.

Der Mangel dieser Eigenschaften rechtfertigt nicht allemal den Menschen; aber sie entschuldigt die Handlung. Sie ist alsdann nicht gut: aber sie ist die beste die unter seinen Umständen möglich war.

Aus den bisherigen Betrachtungen werden wir also folgende Schlüsse ziehen können.

Erstlich. Die Pflichten des Anstandes werden sich weit mehr durch die Eigenthümlichkeit jedes Menschen abändern müssen, als die Pflichten der Geselligkeit; diejenigen Pflichten weit mehr, in welchen sich die Tugend der Klugheit und des Muths, als in welchen sich nur die Tugend der Gerechtigkeit äußert.

Die Handlungen, welche nicht eine bestimmte Absicht haben, welche sie erreichen sollen; sondern nur die Ausflüsse, die Bezeugungen des Verstandes und Herzens sind: müssen sich nothwendig nach dem Verstande und Herzen richten, aus welchen sie herkommen.

Doch auch bey den Pflichten des Anstandes, giebt es einige unverrückbare Schranken, deren Ueberschreitung durch keine Sonderbarkeit gerechtfertigt werden kann. Die Regel ist dreyfach.

1) Für jetzt, zeige dich den Menschen so wie du bist: scheine nicht weiser, nicht besser, als Natur und Umstände dich gemacht haben.

2) Nur in dem Falle komme der Natur durch Kunst zu Hülfe, wo Fehler des Characters, die nicht auf der Stelle abgeändert werden können, doch einen durchaus widrigen Eindruck auf andre machen, oder selbst zu Beleidigungen andrer ausarten können.

3) Im Ganzen, suche verständiger, herzhafter, edler, besser zu werden; um dich besser zeigen zu können.

Die allgemeine Regel, natürlich zu seyn, hat Cicero wohl ausgeführt; die nothwendige Ausnahme, eine fehlerhafte, nur langsam zu verbessernde Natur, durch Kunst zu verbergen, hat er nur wenig berührt. Diese Ausnahme aber ist zum Wohlstande eben so nothwendig, als die Regel selbst. Sie ist es eigentlich, welche den Exercitienmeister, und gewisse Modesitten nothwendig gemacht hat. Jener, soll die Fehler des Körpers verbessern oder verbergen lehren; diese, sollen dem Menschen wenigstens den Schein der unentbehrlichsten Tugenden, einer gewissen Mäßigung und Menschenliebe, geben. Die gemeinen Menschen, bleiben bey dieser Art des Wohlstandes, wenn sie ihn einmal erlernt haben, stehen: die bessern, sehen ihn nur als eine Masque an, hinter welcher sie ein von Krankheit verstelltes Gesicht, so lange verbergen wollen, bis es ihnen gelungen ist, ihre Gesundheit, und mit derselben zugleich das natürlich Angenehme ihrer Bildung wieder herzustellen.

Zweytens. Unter den Pflichten der Geselligkeit, setzen die der Gerechtigkeit schlechterdings keine besonderen Anlagen, sondern nur Grundsätze voraus, die allen Menschen gemein sind. Da sie nur in solchen Handlungen bestehen, die jeder thun kann, wenn er will: so leiden sie keine Einschränkungen, durch die Besonderheiten der einzelnen Menschen.

In den Pflichten des Berufs und der Geschäfte, muß jeder seinem Verstande und seinem Muthe; in den Pflichten der Wohlthätigkeit, muß jeder seinem Herzen folgen. Dort bestimmen die Gaben des Menschen, hier seine Empfindlichkeit, was von ihm gefordert werden kann, oder was ihm erlaubt seyn muß.

Ein Schwimmer darf sich ins Wasser — ein herzhafter Mann darf sich in eine Gefahr wagen, welcher sich auszusetzen, für einen seiner Schwäche bewußten Menschen, Thorheit seyn würde. Der Schwimmer ist verbunden, einen Ertrunkenen zu retten. Der herzhafte Mann ist verbunden, Unternehmungen, die er auszuführen Hofnung hat, fürs gemeine Beste anzufangen.

In Absicht des Beystandes gegen Nothleidende, der Freygebigkeit gegen Arme, muß die Empfindlichkeit des Herzens nothwendig einen Einfluß haben. Dieß ist das Gewissen eines jeden, welches ihm hier vorschreiben muß, was er thun, und wie weit er gehen soll.

Es giebt Menschen von weicherm Herzen: diese sind mehr verbunden einzelnen Personen beyzuspringen. Andre sind härter, obgleich redlich gesinnt: diese sind mehr verbunden fürs allemeine Beste zu arbeiten. Jene werden durch die sichtbare Noth ihrer Nebenmenschen mehr gerührt, sie wissen die Wunden derselben mit einer sanften Hand zu berühren und zu heilen; sie sind also von der Natur zu diesem Geschäft berufen. Diese haben eine nicht so leicht zu bewegende, aber eine ausgebreitetere Empfindlichkeit; die Stärke des Geistes, welche sie fähig macht, uneigennützig, unpartheyisch, patriotisch zu handeln, härtet sie zugleich gegen die Klagen andrer etwas ab, macht sie zugleich etwas rauher, selbst in der Hülfe welche sie leisten. So war Cato. Menschen von diesem Character sind mehr zu allgemeinen Diensten, gegen den Staat, als zu besondern Hülfsleistungen, gegen einzelne Nothleidende, verbunden.

Eben dieser Unterschied in dem Grade der Empfindlichkeit, bestimmt die Pflichten der beyden Geschlechter.

Drittens. Endlich giebt es in der Art dieselbe Sache zu thun, Unterschiede welche von dem Character und der innern Einrichtung des Menschen abhängen. — Langsamkeit und Hestigkeit sind zwey derselben. Sie sind beyde Excesse, aber unveränderliche Excesse im erwachsenen Menschen. Dem einen gelingt nichts, was er nicht mit lebhafter schneller Kraftäußerung anfängt, was er nicht mit einem gewissen Ungestüme, gleichsam

mit

mit sich fortreißt; ein andrer hingegen muß sich, so zu sagen, in jede Sache hineinschmeicheln. Jede lebhafte Aufwallung benebelt ihn; jeder zu hitzige Angriff einer Sache, macht ihn gleich stumpf. Ein langsam in einem fortgehender Zug hingegen, eine sanft anfangende, und nach und nach steigende Anstrengung der Kraft, bringt seine Fibern in das rechte Spiel. Hier ist also Pflicht, was für jeden das Zuträglichste ist. Der darf, der muß in seine Unternehmungen eine gewisse Heftigkeit bringen, welcher ohne dieselbe schläfrig und unthätig wäre. Der muß mit Sanftmuth und Gelassenheit zu Werke gehen, der seine verborgene Kraft, dadurch am besten hervorlocken kann.

Diese Unterschiede erschöpfen nicht alles: (denn diese Materie erforderte eine eigene Abhandlung:) aber sie zeigen, was hier zu untersuchen sey; sie geben einige Gränzlinien an, zwischen denjenigen moralischen Regeln, die ewig und unveränderlich, wie das Wesen des Menschen, allen vorgeschrieben sind, weil sie von allen ausgeübt werden können; und zwischen denjenigen, welche mit den Modificationen der Natur abwechseln, und daher nur für diejenigen verbindlich sind, welche das Vermögen haben sie zu befolgen.

Dadurch kommen wir nun der Beantwortung der zweyten Frage näher: wie weit läßt sich eine Handlung dadurch rechtfertigen, daß sie dem besondern Character dieses Menschen gemäß gewesen?

Wenn der Character selbst fehlerhaft war, so ist es die Handlung auch: wenn der Character nicht schlechterdings unveränderlich war, so ist sie strafbar.

Je weiter der individuelle Character, von dem allgemeinen Muster der menschlichen Vollkommenheit abweicht: desto weniger darf die bloße Uebereinstimmung der Handlung mit diesem Character, zum Beweise ihrer Rechtmäßigkeit dienen.

Je weniger die Handlung, bey einer schon gegebenen Anlage des Kopfes und Herzens, vermieden werden konnte; je weniger sich in dieser Anlage, überhaupt, oder für jetzt, ändern ließ: desto mehr ist sie zu entschuldigen.

Nun wird also beym Selbstmorde, (um darauf zu kommen, wovon wir ausgegangen sind,) zu untersuchen seyn: ist der Character, woraus er, zum Beyspiele beym Cato, (dem höchsten Muster eines kaltblütigen und überlegten Selbstmordes,) entstand, gut, untadelhaft, vollkommen? Ist er, wenn er seine fehlerhaften Seiten hat, unverbesserlich? ist diese Handlung bey einem solchen Character nothwendig?

Die alte Moral hat den Selbstmord nicht strenge getadelt, nicht standhaft verboten: aber auch nicht erlaubt. Sie ist über diesen Punkt schwankender, als über jeden andern. Sokrates ist der erste, welcher den so oft wiederholten Grund gegen den Selbstmord

gebraucht hat, daß der Mensch seinen Posten nicht verlassen dürfe. Demohnerachtet haben die philosophischen Schulen, welche von der Sokratischen ausgegangen sind, namentlich die Stoische, den Selbstmord vertheidigt; und haben die Möglichkeit sein Leben, wenn es unerträglich würde, zu endigen, als einen Trostgrund gegen die Uebel desselben, gebraucht.

Die ältesten Religionsbegriffe scheinen, so wie die unsrigen, den Selbstmord verdammt zu haben: die Hölle der Alten hat ihren eigenen Ort, ihre eigenen Strafen für diejenigen welche sich selbst entleibten. Nach und nach entfernten sich die philosophischen Systeme, und die Volksmeynungen welche sich aus den Geschichtschreibern am besten erkennen lassen, immer weiter von ihrer Theologie. Doch in ungleichem Grade. Keiner der berühmtesten Philosophen pries den Selbstmord an als eine Tugend; einige erlaubten ihn, als ein Rettungsmittel gegen das Elend; Hegesias rieth zu ihm, weil das ganze menschliche Leben Elend sey: aber seine Lehre fand von Seiten der Obrigkeit, unter welcher er lebte, Widerstand, und bey seinen Mitbrüdern den Philosophen, keinen Beyfall. Die Geschichtschreiber hingegen, besonders die Römischen, rühmen den Selbstmord ohne Einschränkung, als eine Heldentugend: und sie merken alle Beyspiele desselben sorgfältig an, um ihrer Nation und ihrem Zeitalter dadurch Ehre zu machen.

Woher

Woher kömmt diese Verschiedenheit der Urtheile? Woher kömmt diese bey den Alten herrschende Hochachtung gegen den Selbstmörder, da doch die Gesetze den Selbstmord nicht gut hießen, und die Moral ihn wenigstens nicht empfahl? Ohne Zweifel daher, daß die Sache selbst, wenn sie bloß von der Vernunft untersucht, oder von der Empfindung geschätzt wird, etwas schwankendes hat.

Erstlich, es ist ein großer Beweis von Muth und Entschlossenheit, den stärksten Trieb der Natur, bey ruhiger Vernunft zu überwinden, und das was alle aufs äußerste fürchten, freywillig aufzusuchen. Muth aber wird von den Alten; unter allen Tugenden, am meisten geschätzt.

Diesen Grund des Lobes zu entkräften, leugnen einige neuere Moralisten die Möglichkeit des Falls. Sie glauben, daß nie ein Mensch, ohne heftige Leidenschaft, ohne die größte Verwirrung des Gemüths, sich entleibt habe. — Aber, wer will die Gränzen, des menschlichen Vermögens abmessen, wenn er nicht sein eigenes für die Gränze annehmen will? Oder wer kann, so umständlich erzählte Begebenheiten, als Catos Tod, leugnen, ohne in die Geschichte Zweifelsucht und Ungewißheit zu bringen?

Ferner: weil Freyheitsliebe so oft der Grund des Selbstmordes war; und diejenigen am wenigsten unter-

 jocht

jocht werden können, welche ihr Leben nicht achten: so mußte der Selbstmord in Republikanischen Staaten weniger verabscheuet, und unter besondern Umständen hochgeschätzt werden. Die Größe der Gesinnung, nach welcher ein Mann; der Bürger einer freyen Republik gewesen, nicht Unterthan eines unrechtmäßigen Monarchen werden wollte, schien ihnen die Gewaltsamkeit der Handlung zu rechtfertigen, durch welche er sich diesem Schicksal entzog.

Bey uns hat die gegenseitige Ursache, die entgegengesetzte Wirkung hervorgebracht. Da wir beynahe keine andre Beyspiele von einem überlegten Selbstmorde unter uns sehen, als solche von Leuten, welche sich durch ihre eigne Schuld ins Verderben gestürzt, öffentliche oder Privatgelder veruntreut haben, und sich vor der Schande oder vor der Strafe fürchten: so hat die Schändlichkeit des gewöhnlichen Anlasses zu dieser Handlung, den Abscheu gegen dieselbe vermehrt.

Drittens: der Selbstmord ist eine Handlung, welche nur die Person selbst die ihn verübt, nicht andre angeht. Die Moral war anfangs nur beschäftigt die Pflichten gegen andre anzuordnen. Was der Mensch mit sich selbst, mit seinem Leben anfangen wolle, schien ihm frey gelassen; so wie alles, wodurch niemandes Rechte verletzt werden.

Endlich:

Endlich: die alte Moral verband weder die Lehre von Gott, noch von der Zukunft, so genau mit ihren Vorschriften. Und nur diese Lehren verbieten den Selbstmord. Die Alten brauchten beyde mehr zum Trost, als zu Bestimmung der Pflicht. Sie sahen nur darauf, daß die Natur dem Menschen soviel Ausgänge aus dem Leben offen gelassen, und schlossen daraus, daß es ihm auch erlaubt seyn müsse, sich derselben zu bedienen, wenn dieser Aufenthalt ihm unerträglich würde. In dem Gesichtspunkte, in welchem die neuere Moral diese Sache betrachtet, (und der ihr zuerst von der christlichen Religion angegeben worden,) ist die gewaltsame Zerstörung unsers Körpers, dessen Bau, dessen Erhaltung nicht von uns abhängt, eine Empörung gegen die Vorsehung, ein Eingriff in die Rechte des Schöpfers. In diesem Gesichtspunkte erscheint der künftige Zustand, so genau geknüpft an den gegenwärtigen, daß wir, durch ein gewaltsames Zerreißen des Fadens unsrer Schicksale, dieselben auf immer verschlimmern.

Wenn wir nun untersuchen, inwiefern der eigene Character des Menschen, Einfluß haben könne diese Handlung zu rechtfertigen, so finden wir, daß er auf eine doppelte Art dabey in Betrachtung komme: entweder insofern er macht, daß sie mit mehr Ueberlegung und Kaltblütigkeit geschehen kann; oder insofern er macht, daß die Umstände dem Menschen unerträglicher scheinen.

Beydes vereinigte sich beym Cato. Wenig Menschen werden je gefunden worden seyn, die den Entschluß zu sterben, mit so viel Ruhe und Besonnenheit haben fassen, mit so viel Beharrlichkeit ihn haben ausführen können. Die Begierde zu sterben, im Augenblicke des Unmuths, und wenn nach vielen fehlgeschlagenen Erwartungen auch die Hofnung anfängt zu schwinden, ist sehr gemein. Der Entschluß zu sterben ist seltner; aber doch von vielen gefaßt worden. Aber nur äußerst wenige sind in diesem Entschlusse beharrt, wenn sie sich nicht auf der Stelle getödtet haben. Die Reue der meisten nach der That, die Begierde nun noch Rettung zu finden, hat sowohl ihre Schwäche als die Unbesonnenheit ihrer Leidenschaft, bewiesen. Cato lebte noch nach empfangener Wunde, und er zog nicht zurück. Wenn dieses in den Augen empfindlicher Personen schrecklich scheint: so kann es in den Augen tapferer Männer, nicht anders als groß scheinen.

Ferner, wenige Römer mußten die Obergewalt des Cäsars, welche nun durch seinen Sieg über den letzten Rest der Pompejanischen Parthey entschieden war, und den Umsturz der Freyheit, so unerträglich finden, als Cato. Seine ganze Seele war republikanisch; sein ganzes Leben war damit beschäftigt gewesen, diese Regierungsform gegen die Angriffe der Gewalt und der Bestechung aufrecht zu erhalten. Sein Leben hatte beynahe nur diesen einzigen Zweck gehabt. Sein Character, so wie ihn Cicero beschreibt, von einer

unbe-

unbegreiflichen Festigkeit, machte es ihm unmöglich, seine Grundsätze, seine Geschäfte oder seine Verfahrungsart, zu ändern. Und die Umstände der Zeit, machten es ihm unmöglich, sie beyzubehalten.

Nun fragt sich, war dieser Character wirklich so vollkommen?

Unstreitig war in demselben Eine Tugend von großem Werthe, und in einem hohen Grade: aber im Ganzen war es eine einseitige Entwickelung der Natur. Standhaftigkeit, Muth, reiner Verstand, Gerechtigkeitsliebe, waren sehr weit ausgebildet: aber Empfindlichkeit des Herzens, die Geschmeidigkeit des Verstandes, welche ein Theil der Klugheit, die Bescheidenheit der Hofnungen und Ansprüche, welche ein Theil der Mäßigung ist, waren merklich zurück geblieben.

Da es in allen Situationen des Lebens, unter allen Regierungsformen Menschen und gute Menschen giebt: so muß sich darinn leben, auch glücklich und tugendhaft leben lassen. Derjenige ist gewiß der Vollkommenste, welcher es versteht, in allen seine Rolle zu spielen; sowohl ein guter Republikaner, als ein guter Unterthan der Monarchie zu seyn. Wer durchaus nur in einer einzigen Verfassung seiner äußern Umstände, leben und handeln und zufrieden seyn kann: der zeigt eben dadurch schon einen Mangel seiner Natur, — einen Mangel nämlich von allen den Fähigkeiten und

Neigungen, welche sich auf die andern Lagen im menschlichen Leben beziehen.

Dieß war nicht der einzige Fall im Leben des Cato, wo seine Tugend, weil sie einseitig war, unrechte Handlungen hervorbrachte. Fehltritte dieser Art wirft ihm Cicero oft mit Recht vor. Er war standhaft im Guten, aber auch hartnäckig in Vorurtheilen, auch eigensinnig bey bloßen Formalitäten. Er hieng an gewissen Grundsätzen so feste, daß er sie auch alsdann nicht verließ, wenn sie falsch wurden. So wollte er den Pächtern der öffentlichen Einkünfte, welche um einen Nachlaß der eingegangenen Bedingungen baten, nichts zugestehen, zu einer Zeit, da es der Republik äußerst nachtheilig war, diesen ansehnlichen und mächtigen Stand zu beleidigen. Eben so hart war er in der Ausführung seines Auftrages in Cypern.

Diese Steifigkeit des Verstandes, (wenn ich so sagen darf,) die ihn hinderte, neue Grundsätze bey veränderter Lage der Sache anzunehmen; diese Unfähigkeit sich in eine neue Form zu schicken, und in derselben anständig zu handeln; das völlige Entsagen auf alle dem Staate zu leistende Dienste, wenn er sie nicht durch sein Ansehen im Senate, und auf die gewohnte Art, ihm leisten konnte; die Gleichgültigkeit gegen häusliche Freuden und Pflichten, die immer noch zu genießen und auszuüben übrig bleiben, wenn das Staatsleben vorbey ist: alles das, was im Grunde seinen Entschluß zu sterben veranlaßte, waren Mängel, welche daher entstanden,

standen, weil von menschlichen Tugenden und Anlagen, sich vornehmlich nur Eine ausgebildet hatte. Die Ursache, warum mit seinem Character die Handlung des Selbstmordes übereinstimmte, lag nicht in der Vollkommenheit dieses Characters, sondern in seinen Fehlern. Es war nicht seine Stärke und sein Muth, sondern seine Schwäche und das Unvermögen in einer ungewohnten Lebensart sich schicklich zu betragen, welche ihm das Schwerdt in die Hand gab.

So wie bey denen, welche sich aus Leidenschaft, und in einem Anfalle der Schwermuth und des Verdrusses selbst ermorden, dieser Zustand gewaltsam, oft bis zur Verrückung gewaltsam ist: so muß bey denen, welche sich mit kaltem Blute umbringen, (eine Handlung, welche dem ersten Triebe der Natur so sehr entgegen ist,) der ganze Character schon etwas gewaltsames, etwas von dem allgemeinen Modell abweichendes haben. Und so groß er auch in andrer Absicht seyn mag, so sehr auch selbst diese Abweichungen dazu beytragen mögen, jene Vollkommenheit zu vergrößern; vielleicht auch nur, sie wegen des Außerordentlichen auffallender zu machen: so sind sie doch an sich wahre Fehler. Wenn man die Handlungen im Allgemeinen schätzt: so kann man diejenigen nicht billigen, welche aus einem in seiner Art so einzigen Zustande des Gemüths folgen.

Unterdessen, wie ich gesagt habe, bey einem von der Natur so angelegten, durch Erziehung, Umstände

und eigene Uebung so ausgebildeten Character, kömmt die Rechtfertigung einer Handlung in einzelnen Fällen, darauf an, in wie weit der Character sich abändern ließ, wie nothwendig die Handlung mit demselben zusammenhieng.

Das erste geht gewiß nicht immer; und nie in einer kurzen Zeit, an. Am wenigsten, wenn man, wie es beym Cato der Fall war, und wie es bey nachdenkenden und zugleich eigensinnigen Männern oft geschieht, aus seinen eigenen Fehlern die Theorie der Moral abstrahirt hat; wenn man durch die Uebung eines ganzen Lebens, nicht nur die Gewohnheit so zu handeln, vermehrt, sondern auch die Ueberzeugung bey sich befestigt hat, daß man recht thue.

Ob aber der Selbstmord eine Handlung sey, die mit einem vorausgesetzten solchen und solchen Character, und unter diesen Umständen so übereinstimmt, daß sie anständig, beynah unvermeidlich wird, dieß ist eine schwer zu beantwortende Frage.

Der Gesichtspunkt, in welchem die neuere Moral die Sache betrachtet, ist auch hier ganz verschieden von demjenigen, in welchen sie Cicero und die alte Moral stellt. — Jene glaubt, daß der Selbstmord unter die Handlungen gehöre, die, weil sie an sich betrachtet böse sind, gar nicht von Seiten der Anständigkeit, der Convenienz, betrachtet werden dürfen: diese behauptet,

daß,

daß, weil sich die Schädlichkeit des Selbstmordes an und für sich, nicht strenge beweisen läßt, die Moralität desselben aus den Gesinnungen geschlossen werden müsse; und daß es also auch Fälle geben könne, wo er aus edlen Gesinnungen, oder aus Fehlern die mit Tugenden verbunden sind, entstehe.

Jene sieht die Handlung an als eine von einem freyen Entschlusse abhängende; diese, als eine solche, wo der Mensch ganz von seinem Character und den Umständen regiert wird.

Die erste betrachtet die Erhaltung unsers Lebens als eine Pflicht gegen den Schöpfer, von der uns nichts lossprechen kann: die andre betrachtet sie bloß als eine der Pflichten gegen uns selbst; und da diese Pflichten uns nichts anders als die Sorge für unsre eigene Glückseligkeit auflegen, so glaubt sie, daß sich dieselben nach den Begriffen richten müsse, die jeder von Glückseligkeit hat, und folglich nach Character und Denkungsart verschieden seyn können.

Welches von beyden Systemen ist das richtigste? Das neuere faßt einen größern, weitern Gesichtspunkt: ohne Zweifel den, welcher gefaßt werden muß, wenn von Tod und Leben die Rede ist. Alle Handlungen deren Folgen sich in diesem Leben zeigen, können nach Erfahrungen beurtheilt werden. Die, deren Folge das Aufhören des Lebens ist, können nur nach den Begrif-

sen beurtheilt werden, welche man von Gott und der Zukunft hat.

Wenn Wahnwitz, Schwermuth, oder Verzweifelung die Ursachen des Selbstmordes sind: so ist derselbe keine freye Handlung mehr, und also kein Verbrechen. Aber der Zustand aus welchem er entsteht, ist eine so große Zerrüttung der Natur, daß jeder Mensch die höchste Verpflichtung hat, sich davor durch alle physische und moralische Mittel zu hüten.

Wenn der Selbstmord mit kaltem Blute geschieht; so kann die Disposition woraus er entstehet, weniger abscheulich, sie kann von einer Seite achtungswürdig seyn: die Handlung selbst ist aber auch alsdann weniger unvermeidlich.

Die ruhige Vernunft nämlich, erlaubt dem Menschen nach Ueberlegungen zu handeln. Und bey Ueberlegung muß er finden, daß der Selbstmord auf der einen Seite, eine unbesonnene Handlung ist, weil sie blindlings, ohne Kenntniß der Folgen geschieht; auf der andern Seite schädlich, weil sie die bürgerliche und häusliche Gesellschaft eines Mitgliedes beraubt, das ihr noch nützlich seyn kann: er muß finden, daß es am vernünftigsten sey, in demjenigen was den ganzen Zustand verändert, und doch nicht hinlänglich bekannt ist, den Lauf der Natur abzuwarten, und das Werk was sie gebaut hat, auch von ihr zerstören zu lassen.

Alle diese Betrachtungen vereinigen sich dahin, zu zeigen: daß der Selbstmord unter diejenigen Handlungen gehöre, welche in einzelnen Fällen, wenn sie geschehen sind, oft Nachsicht und Entschuldigung verdienen, zuweilen auch selbst Hochachtung gegen den Thäter abnöthigen; die aber im Allgemeinen, und ehe sie geschehen, vom Moralisten, wie vom Gesetzgeber, strenge verboten werden müssen. Die Folgen dieser Handlung sind entweder unbekannt, oder böse: ihr Ursprung ist niemals untadelhaft, weil er immer in Mängeln, selbst eines guten Characters, liegt.

* * *

III.

Von der Wahl der Lebensart.

Zu c. 32. Ac duabus iis personis — 33. ut id bono consilio fecisse videamur. S. 87 bis 91. bis zu Ende des letzten Absatzes.

Cicero sagt: neben der Rolle, welche uns die Natur des Menschen, unsre eigene, unsre Glücksumstände zu spielen aufgegeben haben, giebt es noch eine vierte, welche uns unsre eigne Wahl zutheilt, — das ist die Lebensart die wir ergreifen.

Was versteht hier Cicero unter der Lebensart? den Stand, den Beruf, die Geschäfte; oder das System

stem zu denken und zu handeln, die Gewohnheiten, die Sitten? oder beydes?

Wir sind geneigt an das erste zu denken: weil in der That mehr Wahl statt findet, bey dem Geschäfte das wir in der Welt treiben, als bey den Grundsätzen, nach welchen wir inn- oder außerhalb unserm Berufe handeln wollen. Die letztern, scheint es, sind entweder durch die Gesetze der Tugend, oder durch unsern natürlichen Character bestimmt.

Cicero aber scheint vornehmlich an das zweyte gedacht zu haben. Wie würde sonst das Beyspiel des Herkules hieher passen, der an den Scheideweg gieng, zwischen Tugend und Laster zu wählen, also nicht unter Beschäftigungen, sondern unter Sitten? Ferner, was er im Anfange die Lebensart (genus vitae) nennt: das nennt er in der Folge mores institutaque. Endlich giebt er den Rath, daß wenn man seine erste Lebensart, weil man sie unrecht gewählt, ändern müsse, man sie stufenweise und auf eine unmerkliche Art ändern solle: ein Rath, der, wenn Lebensart soviel heißt als Beruf, nicht befolgt werden kann, der aber in Absicht der Grundsätze, der Verfahrungsart, sehr wohl statt findet. Vielleicht dachte Cicero hierbey an sich selbst, und an die Veränderung in den Maximen seiner öffentlichen Aufführung, nach der Rückkehr von seiner Verweisung. Da er vorher ein eifriger Vertheidiger der Rechte des ganzen Senats, gegen die Uebermacht einzelner Glieder gewesen war, und sich

allen

allen Maaßregeln widersetzt hatte, welche die Häupter der Partheyen, wider den Willen des größern Theils durchsetzen wollten: so trat er jetzt selbst auf die Seite der Mächtigen, und nahm sowohl einige ihrer Anhänger als einige ihrer Maaßregeln in seinen Schutz. Eine solche Veränderung verlangten vielleicht die Umstände der Zeit, die Schwäche, die Uneinigkeit, und selbst die eigennützigen Gesinnungen derer welche für ächte Republikaner gelten wollten. Unterdessen fand Cicero es doch für nöthig, sich deshalb, in verschiedenen seiner Briefe, und besonders in denen an den Lentulus zu entschuldigen. Aus eben diesen erhellt auch, daß er die Lehren welche er hier giebt, befolgt, und diese Veränderung mit so vieler Behutsamkeit, und mit so geringen Abweichungen von seinen ersten Grundsätzen, vorgenommen habe, als es ihm nur möglich gewesen.

Man merke hier die verschiedenen Bestimmungen, welche Zeit und Umstände eben denselben Begriffen geben.

Erstlich, Cicero schrieb für die höhern Classen. Für diese waren in Rom, die Beschäftigungen nicht so sehr, wie bey uns, abgesondert. Man widmete sich dem Staate, nicht einem einzigen Geschäfte desselben. Ja es war durch die Gewohnheit, eine gewisse Stufenfolge der Aemter eingeführt, durch die jeder hinansteigen mußte, welcher in der Laufbahn der öffentlichen Geschäfte zu den obersten Würden gelangen wollte.

Diese Aemter faßten alle Zweige der Staatsverwaltung in sich: und der Römische Edle mußte sich also zu jeder dieser Verrichtungen vorbereiten; jede, wenn die Reihe an ihn kam, übernehmen. Er war zuerst Financier, wurde Aufseher über die Policey, dann Richter, endlich Haupt des Senats; zuletzt Gouverneur einer Provinz und General der Truppen die darinnen lagen. Dieses war zu einer Zeit möglich, wo die Kriegs- und Friedensgeschäfte, weniger verwickelt waren, kunstloser betrieben wurden. Diese Einrichtung brachte große Männer hervor, oder bildete sie aus, weil sie ihnen einen sehr ausgebreiteten Wirkungskreis gab: aber sie war nicht immer der besten Betreibung der Geschäfte günstig.

Was blieb also dem jungen Manne vom Stande, bey seinem Eintritte in die Welt, zu wählen übrig? Erstlich, der Weg durch welchen er zu einem Antheil an den Geschäften gelangen, — zweytens die politischen und moralischen Grundsätze, nach welchen er dieselben führen wollte.

In den ältesten Zeiten Roms, war Krieg das Einzige, was einen jungen Mann beschäftigte und empfahl. Die Erfahrung, welche man in Lägern und Schlachten einsammelt, machte die einzige Vorbereitung zur Regierung eines ganz kriegerischen Staates aus: empfangene Wunden, eroberte, oder vom Feldherrn erhaltene Ehrenzeichen, gaben die einzigen Ansprüche, auf

obrig-

obrigkeitliche Aemter. Nachdem Gesetze, Richterstühle, und ein regelmäßiger Rechtsgang eingeführt waren: so wurde die Auslegung der Rechte, (die, wie alle Kenntnisse der Menschen, von der Barbarey zur Subtilität übersprangen, und von dieser erst zur simpeln Wahrheit zurück kamen) eine andre ehrenvolle Arbeit, welche die Gunst des Volkes erwarb. — Die wirkliche Führung der Rechtssachen vor Gerichte, wurde die dritte. Die beyden letztern vereinigten sich bald, wie es natürlich war. Das dazu nöthige Talent sahen die Römer als verbunden mit allen andern, zur innern Staatsverwaltung nöthigen Kenntnissen und Gaben, an, und bezeichneten es mit dem sehr viel bedeutenden Namen der Beredsamkeit. Zwischen Beredsamkeit und Kriegsdiensten, theilten sich also die jungen Römer, welche im öffentlichen Leben aufzutreten beschlossen hatten. Ob sie Sachwalter oder Soldaten werden wollten, das war die einzige Wahl, welche ihnen in Absicht der Geschäfte übrig blieb.

„Wenn dann aber zur Lebensart, von der Cicero redet, auch die politischen und moralischen „Grundsätze gehören; wie kann zwischen diesen gewählt werden?“

Die Bahn der Tugend hat ohne Zweifel eine gewisse Breite; — auf welcher es möglich ist, verschiedene Pfade zu nehmen, ohne von dem rechten Hauptwege abzukommen, oder das Ziel derselben zu verfehlen. Wir haben gesehen, daß die Verschiedenheit unter den

Characteren der Menschen, auch einige Verschiedenheit in ihren Pflichten, und in der Methode sie auszuüben, hervorbringt. Aber nicht bloß die Natur, sondern auch die Beurtheilung und der Vorsatz, kann den einen Menschen zu einer andern Art zu denken und zu handeln bestimmen, als den andern. Cicero hat hierbey das öffentliche Leben in den Augen, bey welchem sich die Möglichkeit dieses Falls, besonders damals deutlicher zeigte, und zwar um zweyer Ursachen willen.

In jedem freyen Staate entstehen gewisse Hauptpartheyen, die, obgleich schon dieser Name eine Absonderung von dem ganzen Körper des Staats, und also eine Entfernung von dem Hauptzwecke der Politik, — dem allgemeinen Besten — anzeigt, doch durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt werden, und durch die lange Gewohnheit autorisirt sind. So waren in Rom die Anhänger des Senats und des Volks, so in England die Whigs und Torys, die Royalisten und die Opposition.

Diese Partheyen von der besten Seite betrachtet, sind nichts anders als verschiedene politische Systeme; Unterschiede in den Meynungen, sowohl über das, was zur Wohlfahrt des Staates gehört, als über die Maaßregeln, durch welche sie erhalten werden. Jeder Theil hat seine Gründe anzuführen; jeder seine scheinbaren Rechte zu vertheidigen.

Hier findet also, wie bey allen denjenigen Dingen, deren keines eine nothwendige, einleuchtende Verpflichtung, ein entschiedenes Uebergewicht der moralischen Güte hat, eine Wahl statt. Und es ist natürlich, daß der Jüngling, nachdem er mehr Talente zu der Beredsamkeit die beym Volk, oder zu der welche im Senat nöthig ist, bey sich fand; nachdem er, vermöge seiner eigenthümlichen Denkungsart, die Ansprüche der einen oder der andern Parthey gegründeter glaubte; nachdem er mit jeder durch seine Freunde oder durch seine Familie in Verbindung stand; nachdem er endlich an der Spitze der einen oder der andern einen vorzüglichen Mann sah, der ihn zur Nachahmung reitzte: sich nach diesem allen erklärte, unter welcher Fahne er seinem Vaterlande dienen wolle.

Ausser diesem Unterschiede in den politischen Maaßregeln, giebt es noch viele andre, in der Behandlungsart der Geschäfte selbst: Unterschiede welche zwar im Privatleben auch vorkommen, aber hier nicht so deutlich bemerkt, oder nicht als Gegenstände einer so wichtigen Wahl angesehen werden.

Ein Unterschied dieser Art war in Rom, zwischen der Ciceronianischen und Catonischen Politik. Jene bequemte sich nach den Umständen, und suchte in allen Sachen, das Gemäßigte, Gefahrlose, Nützliche: diese richtete sich bloß nach Grundsätzen, und wählte stets die Parthey der strengsten Gerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Gefahr und Schaden, es sey

für den Mann, es sey für das Publicum selbst. Der junge gutgesinnte Bürger in Rom, der beyde Charactere gelobt, und doch so sehr unterschieden fand, mußte nothwendig urtheilen, daß beyde nur als verschiedene Formen der Tugend, nicht als Tugend und Laster von einander abgesondert wären; und daß es ihm also frey stünde, denjenigen anzunehmen, den er seiner Natur, und seinen Umständen am angemessensten fände.

* * *

IV.

Vom Gesprächstone oder dem Tone der guten Gesellschaft.

Zu c. 37. S. 101 bis 104.

Cicero giebt einige vortrefliche Lehren für das Gespräch. Er giebt mit wenig Worten den Unterschied desselben von der öffentlichen Rede an. Er behauptet mit Recht, daß die Regeln, welche die grammatikalische Richtigkeit der Sprache, und die logische der Gedanken betreffen, beyden gemein sind: er giebt aber doch zugleich zu verstehen, daß das, was eigentlich Beredsamkeit heißt, das, wodurch die Rede eines Menschen gefallen oder rühren solle, im Umgange anders seyn müsse, als vor Gerichte oder vor dem Senat.

Die

Die öffentliche Rede hat immer etwas vom Schultone *, das Gespräch soll den gesellschaftlichen Ton haben. Man verlangt jetzt den letztern auch in Schriften. Was ist er, und welches sind die Vorzüge die ihn so angenehm machen?

1. Der Schulton ist schwerfällig; er untersucht, er ergründet alles: der Lehrer nimmt diejenigen für unwissend an, mit welchen er spricht; er will sie vom Ganzen unterrichten. Daher fängt er von den ersten Elementen an, schenkt nichts, geht Schritt vor Schritt fort, weicht keiner Schwierigkeit aus, bleibt immer nur bey einer Reihe von Ideen. Der Gesprächston ist leicht, überhingehend. Der gute Gesellschafter nimmt die Personen, an welche er sich wendet, für unterrichtet an; und will nur einzelne Punkte der Sache erörtern, über welche er mehr nachgedacht hat, oder bessere Nachrichten besitzt. Er läßt also das Bekannte weg, oder berühret es nur kurz. Er bleibt bey keinem Gegenstande bis zur Ermüdung; er vermeidet was größere

* Ich will durch das Wort Schulton keine verächtliche Nebenidee ausdrücken. Ich finde nur kein anderes Wort den Unterschied deutlich zu bezeichnen, welchen ich mir denke. Er ist an seinem gehörigen Orte, — da wo es auf eine gründliche und völlige Belehrung ankömmt, — der einzige schickliche; er ist einer großen Votreflichkeit, obgleich nicht derselben Anmuth fähig, als der ihm oben entgegengesetzte. Es ist endlich großentheils der meinige. Konnte es mir also wohl einkommen, ihn ganz herabzuwürdigen? Das Gespräch ist nicht zu Untersuchungen bestimmt! und der ihm eigene Vortrag kann mit der Gründlichkeit derselben oft nicht bestehen.

Anstrengung fordert; und setzt hingegen, was er sagt, in ein Licht, das auch dem gemeinsten Verstande auffallend ist. Er redet zugleich zur Einbildungskraft, zu den Leidenschaften: aber ebenfalls, nicht, sie in heftige dauerhafte Bewegungen zu bringen, sondern nur sie leicht zu rühren.

2. Gemein, poetisch, scientifisch, das sind die drey Arten des Stils, der Denkungsart, der Rede. Was diese auf gewisse Weise vereinigt; die Mischung von gründlichen Gedanken, mit anmuthigen aber nicht weit hergesuchten Bildern, und einem ganz verständlichen popularen Ausdrucke, dieß macht den Ton der wahrhaft guten Gesellschaft aus. Wer in der Gesellschaft weder Verstand noch Einbildungskraft beschäftigt, ist langweilig: wer geflissentlich und ununterbrochen, mahlen oder lehren will, wird abgeschmackt.

3. Alles was das Ansehen hat, mit Mühe ausgearbeitet, und mit Absicht gewählt zu seyn, um Wohlgefallen oder Bewunderung zu erwecken, das nähert sich der Pedanterey. Das Gespräch ist eigentlich bestimmt, über gegenwärtige Angelegenheiten oder Vorfälle des wirklichen Lebens zu reden. Alles dahero was man sagt, muß scheinen, von andern Dingen veranlaßt, nicht von uns aufgesucht worden zu seyn. So sind die witzigen Einfälle nur alsdann von gutem gesellschaftlichen Geschmacke, wenn sie nicht vorbereitet sind, sondern auf der Stelle, aus dem was andre gesagt hatten, oder aus dem was in der Gesellschaft vor-

vorgegangen war, entstehen. Auf gleiche Weise muß das Räsonnement, die Erzählung, das Lehrreiche und das Anmuthige, immer durch die Gelegenheit hervorgerufen werden.

Das Gespräch unterscheidet sich dadurch von einer ausgearbeiteten Rede oder Schrift, daß es seinen eignen Gang geht, welchen keiner der Unterredenden bestimmen oder voraus sehen kann. Theils erlaubt sich jeder, durch leichtere Verbindungen von einer Materie zur andern überzugehen, als er sich in einem Vortrage, den er allein hielte, erlauben würde: theils ist die Verschiedenheit der Menschen von einander, in Absicht der Verbindungen, durch welche sie ihre Gedanken zusammenhängen, nicht minder groß als in Ansehung ihrer Gedanken selbst; und die Ordnung der Gegenstände des Gesprächs, welche aus allen diesen verschiedenen Verbindungsarten der Unterredner zusammengesetzt ist, bekömmt also dadurch etwas Eigenthümliches und Sonderbares. Der gute Gesellschafter wird sich von diesem Gange des Gespräches mit fortführen lassen: allenthalben, wo es hingeräth, einige Blumen oder Früchte zu finden wissen; es aber nicht geflissentlich, oder doch nicht merklich, dahin zu leiten suchen, wo er solche schon in Bereitschaft gehalten hatte.

4. Leichtigkeit und Fluß der Rede, ein Reichthum von guten, ungesuchten Ausdrücken, besonders das eigenthümliche Wort, und die Geschwindigkeit, es in

dem ersten Augenblicke zu treffen, das sind Erfordernisse eines guten gesellschaftlichen Redners. Alle andern Schönheiten des Stils werden im Gespräche nicht vermißt; einige werden so gar getadelt, eben weil sie zu viel Vorbereitung verrathen; andre bieten sich mit den Ideen, zu welchen sie sich schicken, allemal von selbst dar. Aber die Angemessenheit des Ausdrucks wird durchaus erfordert. Mit ihr ist die Kürze verbunden; denn, wenn man das rechte Wort gefunden hat, so hat man nicht mehrere nöthig, um seine Gedanken deutlich zu machen: ferner die Simplicität, denn man sucht gemeiniglich durch Zierrathen und Blumen zu ersetzen, was der Richtigkeit des Ausdruckes fehlt. — Dieß alles ist nun eine Folge eines fertigen Gedächtnisses; einer Einbildungskraft, welche die Bilder der Sachen wovon die Rede ist, klar vor sich hat, (denn je anschaulicher und deutlicher die Idee ist, welche wir sagen wollen, desto eher fallen uns die rechten Worte dazu ein;) einer Aufmerksamkeit, die sich nicht zerstreuen, nicht irre machen läßt; es ist endlich eine Folge der Uebung und vielen Umgangs mit artigen und wohlredenden Personen. Auch die Dreistigkeit trägt dazu bey. Jedermann spricht geläufiger, wenn er ohne Blödigkeit spricht. Sobald daher eine Leidenschaft die gewöhnliche Schüchternheit eines Menschen vertreibt, sobald wird er beredter, der Gang seiner Ideen geschwinder, der Ausdruck derselben passender. Er scheint mit Dreistigkeit neue Fähigkeiten bekommen zu haben.

5. Bloßes Räsonnement, ohne Beyspiele, ohne Erzählung von Thatsachen, hat immer ein Schulgerechtes Ansehen. Das Besondere und Individuelle macht den Gegenstand des Gespräches aus, nicht das Allgemeine. Auch die Schriftsteller, welche denselben Ton nachahmen, spielen auf Anecdoten und Vorfälle ihrer Zeit und ihres Orts an. Niemand that dieß mehr als Voltaire: und seine Schriften haben einen Theil ihrer Anmuth von dieser Ursache erhalten. Alles wird dadurch auffallender, Neugierde oder Theilnehmung zu erregen geschickter, wenn es auf die Person des Lesers, oder derer mit welchen er sehr bekannt ist, und wenn es auf ihren gegenwärtigen Zustand, eine unmittelbare Beziehung hat.

6. Fröhlichkeit und gute Laune gehört mit zu dem angenehmen Gesprächstone: aber eine sanfte, heitre, nicht lärmende Fröhlichkeit. Alles was schon rauschend ist, wird niedrig und gemein. Aber eine Anlage zum Vergnügen muß durch das ganze Gespräch hindurch schimmern; und wenn dann von Zeit zu Zeit Blitze von Witz und unbeleidigendem Scherze auflodern: so ist dieß die Art der Unterhaltung, welche den Umgang eines Menschen andern am angenehmsten macht.

* * *

V.

Von der Liebe der Feinde.

Zu c. 25. Nec vero audiendi qui graviter irascendum — clementia. S. 66. Es ist ein falscher Grundsatz ꝛc. und zu c. 38. Rectum autem — probari. S. 105. Sind Streitigkeiten mit wirklich ꝛc.

Cicero berührt an den beyden oben angezeigten Stellen, die Pflichten gegen die Feinde. An dem ersten Orte bestreitet er die Meynung, daß es ein Zeichen eines starken Geistes sey, auch stark zu hassen: in dem letztern schreibt er Regeln vor, wie man sich bey öffentlichen Streitigkeiten mit seinen Feinden verhalten müsse. Dort verlangt er also nur eine Mäßigung des Zorns; hier Anstand und Selbstbeherrschung in den Ausbrüchen desselben: nirgends verbietet er die Feindschaften selbst.

Es ist eine gewöhnliche Meynung, daß die Pflicht die Feinde zu lieben, in der alten Moral nicht sey gelehrt worden. Um hierüber etwas mit Sicherheit zu entscheiden, muß man erst die Verwirrung zu heben suchen, welche in den Begriffen von dieser Pflicht selbst herrscht. Es muß erst ausgemacht werden, was ein Feind sey, und zu welchem Grade von Liebe, wir, auch nach unsrer jetzigen Einsicht, gegen denselben verbunden werden können.

Alle

Alle Abneigung der Menschen von einander, entsteht entweder aus einem persönlichen Mißfallen, oder aus einem Streite ihrer Vortheile und Bestrebungen: eben so wie die Freundschaft, entweder aus dem Wohlgefallen an der Person, oder aus der Verbindung des Interesses entsteht.

Unsre persönliche Zuneigung gegen einen Menschen, beruht auf den Eigenschaften desselben an sich oder auf seiner Aehnlichkeit mit uns. In Absicht dieser Zuneigung, giebt es eine lange Stufenreihe, von Liebe zu Haß, von Sympathie zu Antipathie. Die beyden Extrema sind selten. Die mittlern Stufen sind so unbestimmt, und so veränderlich, daß daraus kein bleibendes Verhältniß der Menschen gegen einander entstehen kann, dergleichen das Wort Feindschaft ausdrücken soll. Schon der Fall ist nicht sehr gewöhnlich, daß zwey Menschen einander so liebenswürdig scheinen, oder so zu einander passen, daß, ohne Verbindung des Interesses, ohne gegenseitige Dienste, eine innige Freundschaft daraus entstehe. Aber der Fall ist noch weit seltener, wo ein Mensch dem andern so sehr mißfällt, oder so sehr von ihm abweicht; daß, ohne vorhergegangene Beleidigung, ohne Rivalität, ein wirklicher Haß, und die Begierde zu schaden dadurch veranlaßt werde.

Die Entgegensetzung der Vortheile, der Absichten, der Bestrebungen, ist an sich etwas weit sichtbarers;

sie

sie kann lange dauren; sie bricht häufig in Handlungen aus. Daraus kann also ein beständiges Verhältniß entstehen. — Angriff und Vertheidigung; Beleidigung und Rache; das ist es eigentlich, was Feindschaften stiftet, was das Wesen derselben ausmacht.

In diese gewaltsame Lage werden Menschen gegen einander, zu allen Zeiten, an allen Orten gerathen, wo sie große Vortheile die einander oft entgegengesetzt, oder Vorzüge, die ihrer Natur nach ausschließend sind, durch ihre eigenen Kräfte zu vertheidigen haben.

Das höchste und immerwährende Interesse, welches der Mensch hat, ist die Sicherheit seiner Person und seines Eigenthums. So lange dieses noch unter keinem andern Schutze als unter seinem eigenen steht: so lange er sich selbst gegen Mörder, Räuber, Mordbrenner, gegen den Hunger des Armen und die Habsucht des Reichen vertheidigen muß: so lange sind Feindschaften, und bittre tödliche Feindschaften, unvermeidlich.

Dieß war der Zustand, in welchem die Menschen sich vor Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft befanden. Und eben der unaufhörliche Krieg, der hier herrschte, veranlaßte sie, Freyheit und Gleichheit der Rechte, gegen Friede und Sicherheit, in einer gesetzmäßigen Unterordnung zu vertauschen; sich des Rechts der Selbstvertheidigung zu begeben, um dafür den Schutz der ganzen Gesellschaft zu erhalten.

Die

Die Errichtung der Staaten, hat also zuerst die eigentlichen Feindschaften, das heißt, den Krieg unter Privatleuten aufgehoben. Derselbe Contract, durch welchen sich die ganze Gemeinheit, gegen den einzelnen Bürger verpflichtet hat, sein Leben und sein Eigenthum zu beschützen, derselbe verpflichtet auch den Bürger, seine Streitigkeiten vom Richter entscheiden, die empfangenen Beleidigungen von der Obrigkeit bestrafen zu lassen.

Das Recht der Wiedervergeltung, das einzige Gesetz im Naturstande, ist nicht nur unzulänglich dem Unrecht zu wehren: sondern es verewigt auch die Streitigkeiten. Jede Beleidigung wird mit einer größern vergolten. Dadurch bekömmt der angreifende Theil einen Schein des Rechts, weil er mehr Uebel von der Rachsucht des andern leidet, als er, vielleicht aus Eigennutze, ihm angethan hatte. Die Glieder dieser Progreßion steigen, indem sie fortgesetzt wird. Bey jeder Erwiederung werden die Leidenschaften immer mehr entflammt, die Streiche welche man für die empfangenen zurück giebt, werden jedesmal grausamer, und schlagen tödtlichere Wunden. So entspringt auf beyden Seiten, mehr durch die Hitze des Gefechts selbst, als durch den Gegenstand welcher es zuerst veranlaßte, ein unauslöschlicher Haß, der nun auch auf beyden Seiten, seine gerechten Ursachen, oder doch seine Entschuldigungen findet. Große Feindschaften, sind gemeiniglich Folgen, nicht die Ursachen der Kriege. — Dem Uebel wird also an der Wurzel abgeholfen, wenn gleich die erste

Belei=

Beleidigung durch eine fremde Macht gerochen, die ersten Streitigkeiten durch einen Dritten als Schiedsrichter beygelegt werden.

So weit nun im bürgerlichen Leben die Selbstvertheidigung dem Menschen hat abgenommen, und in die Hände unpartheyischer Richter übertragen werden können: so weit ist auch den Feindschaften gesteuert worden. In allen den Fällen, wo jene dem Menschen selbst, hat überlassen werden müssen: in allen solchen Fällen haben Feindschaften auch noch unter Bürgern, mit einigem Scheine des Rechts fortgedauert.

Solcher Fälle giebt es dreyerley. Entweder hat der Staat, wegen der Unvollkommenheit der Gesetze, für die Sicherheit seiner Bürger nicht hinlänglich gesorgt; oder die Verfassung und die Zeitumstände haben Partheyen in demselben unvermeidlich gemacht; oder gewisse Rechte der Menschen sind ihrer Natur nach ausserhalb der Gerichtsbarkeit desselben.

Erstlich: die bürgerliche Vereinigung ist nicht gleich anfangs, nicht zu allen Zeiten, nicht in allen Staaten, so vollkommen gewesen, daß der Schutz der Gesetze den Menschen von der Selbstvertheidigung hätte lossprechen können. In einigen hat es an einem Criminal-Gesetzbuche gefehlt: in andern sind einzelne Glieder des Staats, oder gewisse Classen der Bürger, für die Macht der Obrigkeit und der Gesetze zu stark gewesen.

wesen. In allen solchen Staaten und Zeiten, sind Privatfehden unvermeidlich, und werden eben deswegen für erlaubter angesehen.

Die Blutrache bey den Skandinavischen Völkern, bey den Morgenländern, und bey den meisten Nationen auf der ersten Stufe ihrer Cultur *, ist eine Folge der mangelhaften Gesetze; das Faustrecht der mittlern Zeit, ist eine Folge von der Uebermacht des Adels gewesen.

Die erste Absicht der bürgerlichen Vereinigung, war die Vertheidigung gegen auswärtige Feinde. Darauf

* Zu den Zeiten des Tacitus, war unter den Deutschen Völkerschaften, welche er kannte, und deren Sitten er beschreibt, schon die Blutrache, in eine Loskaufung mit Dingen die Geldeswerth sind, namentlich mit Viehe, ihrem vornehmsten beweglichen Eigenthume, verwandelt worden. Diese Gewohnheit, daß eine Familie sich den Tod ihres Verwandten bezahlen ließ, (eine Gewohnheit, die nachmals in die Gesetzbücher jener Völkerschaften übergieng,) war gewiß nicht die älteste: denn sie ist nicht die natürlichste. Sie zeigt, daß das Volk, bey welchem sie sich findet, schon so weit an Cultur fortgeschritten ist: daß es entweder einsieht, die aus unversöhnlichen Feindschaften entstehenden Uebel, sind größer als die welche aus einzelnen Mordthaten entspringen; oder daß bey demselben, die Begierde nach Eigenthum, über die bey Wilden weit ungestümere Leidenschaft der Rachsucht, die Oberhand bekommen hat. Tacitus unterläßt nicht den politischen Nutzen dieser Einrichtung anzuzeigen. De mor. Germ. c. 21. Nec implacabiles inimicitiae durant. Luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero; recipitque satisfactionem universa domus: utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae juxta libertatem.

auf schränkte sich die Sorge der Anführer, und der Gehorsam des Volks ein. Mord, Diebstahl, Ehrenschändung, von den Gliedern der Nation gegen einander verübt, wurden als Privat-Angelegenheiten angesehen, die nur die Personen oder die Familien ausmachen mußten, welche dadurch Schaden gelitten hatten. Erst spät mischte sich die Regierung in die Verhandlungen und die Beleidigungen der Bürger gegen einander: und in die letztern anfangs nicht, um die Untersuchung, die Bestrafung derselben, oder die Erzwingung der Wiedererstattung über sich zu nehmen, sondern um der Rache einigermaßen Gränzen zu setzen. Erst eine völlige Policirung lehrte die Menschen, alle Angriffe auf das Leben oder das Eigenthum des einzelnen Bürgers anzusehen, als Attentate, die gegen das ganze gemeine Wesen verübt worden. — Die Geschichte lehrt uns, was die Vernunft vermuthen läßt, daß in Nationen und Zeitpuncten, wo zur Strafe der Verbrechen, die Gesetze keine Regeln gegeben, und die öffentliche Macht keine wirksamen Anstalten gemacht hatte, die Rache nicht nur eine unausbleibliche Leidenschaft, sondern eine Pflicht, und ein Ehrenpunkt wurde. Eine Familie, die eines ihrer Glieder durch den Mord verlohren hatte, sah sich zugleich als beschimpft und erniedrigt an, — so lange nicht der Thäter, oder anstatt seiner, eine Person von seinem Blute und seiner Familie, das Leben verlohren. Die Väter legten ihren Kindern auf ihrem Todbette, die Verpflichtung auf, den welcher sie eines geliebten Verwandten beraubt hatte, und dessen ungerochene

rochene Beleidigung ihnen zum Vorwurf gereichte, in seiner Person oder in seinen Nachkommen zu verfolgen.

Mehrere Generationen hindurch, konnte die Gelegenheit sich zu rächen verschoben bleiben, und sie wurde dann noch mit eben der Hitze ergriffen, als wenn die Beleidigung erst gestern vorgegangen wäre. Die Familie des Mörders, weit entfernt, dieser Wiedervergeltung, als einer Ausübung der Gerechtigkeit sich zu unterwerfen oder zuvorzukommen, fand ihre Ehre gleichfalls intereßirt, die That ihres Ahnherrn oder ihres Freundes durchzufechten. Das, was sie zur Strafe für erwiesenes altes Unrecht litten, betrachteten sie als neue Beleidigungen, die wieder gerochen werden müßten. So entstanden immerwährende grausame Kriege, innerhalb der Gränzen jedes Staates selbst. Nirgends wurden dieselben grausamer geführt, als in den nordischen Reichen. Größtentheils gieng der Bluträcher auf Mordbrennereyen aus. Ganze Familien vom Geschlechte des Beleidigers, wurden auf einmal den Flammen aufgeopfert. Auch in den Gesetzen der Juden, finden sich Spuren dieser alten Gewohnheit. Die Freystädte welche der Eroberer und Austheiler ihres Landes denjenigen anwies, die einen nicht freywilligen Todschlag begangen hatten, beweisen, daß ein vorsätzlicher Mörder, den Verwandten des Erschlagenen von den Gesetzen preis gegeben wurde.

In den Feudal-Reichen, die in den Provinzen des Römischen Reichs, von den barbarischen Völkern, nachdem sie sie erobert, errichtet worden, wurde jene alte Verfassung der Staaten, wiewohl auf eine regelmäßigere Art, erneuert: die Verfassung meyne ich, daß die ganze Vereinigung nur zum Kriege abzielte; die Macht des Oberhaupts, und die Kraft der Gesetze sich nur auf diesen erstreckte. Der Adel stand unter den Fürsten, nur um mit ihm gegen andre Nationen zu fechten: im Frieden waren die Glieder desselben so viele kleine Souveräns, wovon jeder in seinem Districte als Heerführer und Richter Ruhe erhielt, selbst aber die Streitigkeiten mit seines Gleichen durch kein ander Mittel, als durch den Krieg, (der in diesem Falle Befehdung hieß,) ausmachen konnte. Ein Land, welches in eine solche zerstückte Monarchie vereinigt ist, dergleichen Frankreich und Deutschland in den mittlern Zeiten war, ist von einem unter viele kleine unabhängige Staaten vertheilten, (wie Griechenland vor der Macedonischen Herrschaft,) in nichts unterschieden, — besonders, wenn die letztern von Despoten beherrscht werden. Aus eben der Ursache, warum solche kleine benachbarte Völkerschaften weit häufiger und zum Theil grausamer Krieg führen, als große Staaten, deren Centra entfernt sind: aus eben der Ursache, waren die Befehdungen in jenem Zeitraume, unaufhörlich und oft unmenschlich.

Diesem allen zufolge, kann man mit Recht vermuthen, daß in jedem Lande, wo zwischen Bürgern

und Familien, Erbfeindschaften obwalten, die bürgerliche Vereinigung noch nicht vollständig, die Gesetze mangelhaft, oder der welcher sie handhabt, ohnmächtig seyn müsse; indem in einer regelmäßigen Verfassung, und bey einer festgegründeten und durchgängigen Subordination, der Souverän, so oft ein Unrecht vorgegangen ist, ins Mittel tritt, sowohl den Beleidiger zur Erstattung zu zwingen und zu bestrafen, als den Beleidigten von der Rache zurückzuhalten: wodurch dann das Feuer des Hasses gelöscht wird, ehe es in die Flamme einer dauerhaften Feindschaft ausschlagen kann.

Nachdem die Gesetzgebung bis auf diesen Grad der Vollkommenheit gekommen ist, hat auch die Moral in Absicht der Privatfeindschaften strenger werden können. Sie hat dieselben gestatten müssen, so lange sie unvermeidlich waren: sie hat denselben aus Betrachtungen, die sich auf die innere Vollkommenheit des Menschen beziehen, Einhalt gethan, nachdem für die äußere Sicherheit desselben gesorgt worden.

Eine zweyte Ursache von Privatfeindschaften, sind politische Partheyen im Staate. Sie sind entweder eine nothwendige Folge der Verfassung, oder eine vorübergehende Wirkung gewisser Begebenheiten und Zeitumstände.

In Republiken, wo entweder alle Bürger des Staats, oder doch zahlreichere Classen derselben, an

der obersten Gewalt Antheil haben: da bleibt ihnen auch, nach Verhältniß ihres Antheils, mehr zu verfechten übrig. Die Aufrechthaltung, die Ausübung dieser Souveräns-Rechte selbst, kann nicht von einer höhern Macht unterstützt werden: denn wer soll den Souverän schützen? Wenn daher in solchen Staaten, Partheyen vorhanden sind: so werden die Häupter derselben, sich gegen einander auf gewisse Weise so verhalten, wie unabhängige Personen. In Absicht ihrer politischen Unternehmungen, um die eigenen durchzusetzen, um die der Gegner zu vereiteln, kann ihnen keine Obrigkeit beystehen. Keine Gesetze sind hier vorhanden, welche bestimmen was Recht ist; kein Richter, der über ihr politisches Verfahren urtheilen könne; keine festgesetzte Macht, welche den einen Theil nöthige, nachzugeben.

Die Feindschaften in der Anarchie, giengen auf Rache und Blutvergießen; die in der republikanischen Freyheit, gehen auf eine gegenseitige Widersetzung in den Maaßregeln. Daraus aber entsteht zuletzt auch wirklicher Unwille; eine wahre Abneigung der Personen und Familien gegen einander. Privatstreitigkeiten, wenn sie nicht über Leib, Leben und Eigenthum sind, haben deswegen nicht dieselbe Wirkung, weil ihre Gegenstände weit veränderlicher sind, und die Verhältnisse, die Meynungen, die Maaßregeln bey denselben, öfter abwechseln, als bey den großen und immer sich ähnlich bleibenden Angelegenheiten des Staates.

In freyen Staaten also wird das Wort Feindschaft, weit gewöhnlicher seyn; es wird keinen so schlimmen Sinn haben: es wird Regeln der Großmuth bey derselben geben, so wie es Regeln des Krieges bey unabhängigen Mächten giebt. Alles was eine Beziehung auf ein allgemeines Interesse hat, hat seiner Natur nach etwas Edleres: es entflammt die Leidenschaften weniger; es veranlaßt mehr Berathschlagungen; es wird sehr auf Ehre dabey gesehen. Dieß alles giebt der Vernunft einen Zutritt, und veranlaßt eine Regelmäßigkeit, selbst in dem, was seiner Natur nach wider die Regeln ist.

Die Moralisten, welche in solchen Staaten leben, werden ihre Begriffe nach dem Zustande der Dinge bilden, der ihrer Beobachtung ausgesetzt ist. Sie werden zwar Liebe als den Grund aller Tugenden gebieten: aber sie werden doch gewisse erlaubte Feindschaften zugeben, weil sie sehen, daß im politischen Leben, ohne mit Gegnern Streitigkeiten zu führen, kein gemeinnütziges Project ausgeführt werden kann.

In Rom waren alle angeführten Umstände vorhanden; und Cicero ist einer der Moralisten, welcher am meisten Recht auf jene Entschuldigungen hat.

Es gab in den besten Zeiten der Römischen Republik Partheyen: und die, welche in denselben vorzügliche Rollen spielten, waren zu einer gegenseitigen Widersetzung verbunden, welche der Feindschaft ähnlich war,

und dieselbe zuletzt hervorbrachte. Diese Feindschaften hatten einige von den Regeln, und von den Rechten der Kriege. Es wurde für ein Zeichen des Edelmuths gehalten, bey denselben offenbar und ohne Hinterlist zu Werke zu gehen. Wir finden mehrere Spuren, daß die Römer einander die Feindschaften, förmlich angekündigt haben. Tiberius sagt in einem an den Senat geschriebenen, und vom Tacitus uns aufbehaltenen Briefe, daß es eine allgemeine Gewohnheit ihrer Vorfahren gewesen sey, dem mit welchem sie die Freundschaft brechen wollten, ihr Haus verbieten zu lassen *. So viel ist gewiß, daß einige ihrer tugendhaftesten Männer, selbst derer von der größten Mäßigung, bloß durch den Widerspruch ihrer politischen Meynungen, in heftige Feindschaften gegen einander, verwickelt wurden. Unter denselben werden der jüngere Africanus und Metellus ** vorzüglich der Großmuth wegen gerühmt, mit welcher jeder von ihnen, aller Heftigkeit des gegenseitigen Widerstandes ungeachtet, die Verdienste seines Gegners anerkannte.

Die Partheyen, welche aus der Verfassung freyer Staaten entstehen, behalten, so lange der Geist der Freyheit

* Tac. Ann. VI, 29. So schrieb Germanicus an den Piso einen Brief, durch welchen er ihm die Freundschaft aufkündigte. Ann. II, 70. Die Feindschaften zwischen Metellus und Scipio werden vom Val. Max. IV. 1. §. 12. inimicitiae testatae genannt. Der Ausdruck domo interdicere kömmt auch beym Svetonius im Leben Augusti c. 66. vor.

** Vellej. Paterc. II. 11. Val. Max. IV. 1. §. 12.

heit noch die Bürger belebt, etwas von dem Ehrwürdigen ihres Ursprungs: die Streitigkeiten werden gemildert durch die Vaterlandsliebe, woraus sie herstammen. Diejenigen welche in den monarchischen Staaten zuweilen aus den Zeitumständen entsprungen sind, haben mit weit größerer Heftigkeit gegen einander gestritten, und haben weit mehr Unglück angerichtet.

Keine unglückseligere Streitigkeiten weist uns die Geschichte der Welt auf; keine, die sich mehr bis in das Innere der Familien erstreckt hätten, als die, welche aus der Ungewißheit der Thronfolge hergerührt sind. Daher die erschreckliche Zerrüttung, welche England in den Kriegen der weißen und rothen Rose litt: daher stand in den Zeiten der Ligue, Frankreich bis in die entferntesten Winkel seiner Provinzen, in Flammen. Nicht nur höret, in solchen bürgerlichen Kriegen, das Ansehen der Gesetze auf, und der Bürger tritt in den Zustand der natürlichen Anarchie zurück, wo er sich selbst vertheidigen muß: sondern die Leidenschaften des Hasses werden auch auf das stärkste entflammt. Entweder ergreift der Privathaß nur die Gelegenheit, welche eine öffentliche Streitigkeit ihm anbietet, sich ungestraft zu sättigen oder die Wichtigkeit der Angelegenheit, welche man verficht, bringt einen wahren Groll auch in diejenigen Gemüther, die durch kein eigenthümliches Interesse gegen einander aufgebracht wurden.

Eine andre Art von Partheyen in Monarchien entsteht unter schwachen Regenten: wenn die, welchen

die einzelnen Zweige der Regierung anvertraut sind, nicht durch den gemeinschaftlichen Plan, und das Ansehen des Souveräns, in ihren Schranken gehalten, und eben dadurch in Vereinigung gebracht werden. Die Streitigkeiten und Partheyen der Minister, der obersten Collegien, der Prinzen des regierenden Hauses, haben oft in den Monarchien eine Gährung und einen Geist der Zwietracht durchs Land verbreitet, der sich zwar nicht so bis auf die untern Classen erstreckt, keinen so großen Einfluß in die Privatverhältnisse der Bürger hatte, aber doch zu Kränkungen und Beleidigungen, und einer Trennung der Familien, genugsamen Anlaß gab. Je geistreicher, je lebhafter, je ergebener gegen ihr regierendes Haus, eine Nation ist, je mehr aufgelegt die Gemüther sind, aus Eitelkeit oder Patriotismus, Theil zu nehmen an dem, was in den obersten Kreisen vorgeht, destomehr wird Zwietracht im Privatleben, durch die Partheyen welche im Staate herrschen, angerichtet.

Aber nun Drittens, in jeder Verfassung, zu den ruhigsten Zeiten, wenn die Gesetze in vollem Ansehen sind; die Macht ungetheilt, der Sitz derselben nicht ungewiß ist; über die Maaßregeln nicht gestritten wird: — auch in denjenigen Monarchien, wo der Streit der Bürger mit einander, am wenigsten sich der Aufsicht der Obrigkeit entziehen kann, bleibt doch noch eine Anzahl von Gütern und von Rechten übrig; die jeder Mensch selbst vertheidigen muß; und über die er also mit andern in Kampf, und in ein der Feindschaft ähnli=

ähnliches Verhältniß gerathen kann. Ein solches Gut ist vornehmlich die Ehre. Ein anderes ist die Gunst des Fürsten bey Hofe: deswegen hier, wenn irgendwo, ein beständiger Krieg obwaltet, der, anstatt der Waffen, durch Intrigue geführt wird. Dergleichen endlich ist in den Privatständen, jedes Ziel von Glück und Ehre, nach welchem viele laufen, und das nur Einer erreichen kann.

1. Wenn wir den Artikel der Ehre untersuchen, so müssen mir sie bey dem Stande beobachten, welcher sich vorzüglich dieselbe zuschreibt; der sich, die Wachsamkeit sie zu bewahren, als eine eigene Pflicht auferlegt, — bey dem Adel.

Bey diesem haben, wie die Erfahrung lehrt, bey aller Milderung unsrer Sitten, bey der vollkommensten Unterwürfigkeit aller Stände unter die landesherrliche Gewalt, trotz allem was die Gesetze, die Moral und die Religion dagegen gesagt haben, sich in Ehrensachen, die wirklich blutigen Fehden noch erhalten, durch welche ehedem alle Arten von Streitigkeiten ausgefochten wurden. Die Ursache liegt zum Theile in der Natur der Sache, zum Theil in Vorurtheilen des Stolzes. Die Obrigkeit kann diejenigen Beleidigungen zu rächen verbieten, welche der Richter repariren kann. Aber für die geraubte Ehre, ist keine Schadloshaltung zu finden die genugthuend wäre; keine die das Gut wiedergäbe, welches durch die Beschimpfung geraubt worden. Da die Ehre selbst, nur in der all-

gemeinen Meynung der Menschen besteht: so kann nichts die gekränkte ersetzen, als was diese Meynung wieder so herstellt, wie sie vor der Injurie gewesen ist. Man sieht schon, daß dieß in der Gewalt keines Richters, keines Landesherrn, wenigstens nicht für den gegenwärtigen Augenblick stehe: weil kein einzelner Actus, selbst der unumschränktesten Gewalt, eine herrschende allgemeine Idee ändern kann. Es ist sogar etwas beschimpfendes in allem, was die Obrigkeit thun will, jemandes Ehre zu retten. Denn außerdem, daß durch die gerichtliche Verhandlung, die Beschimpfung erst recht bekannt wird; und die Abbitte, der Ehrenversorg, oder was sonst in die Stelle treten mag, dem Beleidigten Genugthuung zu verschaffen, erst die Neugierde der Müßigen, und die Schadenfreude der Uebelgesinnten, auf die Beleidigung selbst, rege macht: so werden auch gemeiniglich Umstände entdeckt, die den Beleidiger entschuldigen, dem Beleidigten zur Last fallen; die Urtheile bleiben also wenigstens getheilt, und der Flecken des guten Namens, ist den Augen des Publici gewiesen worden, ohne abgewaschen zu werden.

Die Vorurtheile des Stolzes aber; haben diese Begriffe, welche an sich allgemein sind, auf einen gewissen Stand eingeschränkt; und eben deswegen haben sie sich tiefer eingewurzelt, deswegen sind sie heiliger gehalten worden, weil sie zugleich Unterscheidungs-Zeichen desselben geworden sind. Denn thörichter Weise hält der Mensch weit eifriger über nichtsbe-

deu-

deutenden Rechten, die ihm vor andern allein zukommen, als über den wichtigsten, die er mit allen gemein hat.

Wenn diese Begriffe sich ändern lassen, so ist es nur durch eine allgemeine Convention aller Staaten möglich; eine Convention, die mit dem allgemeinen Frieden zugleich eintreten wird, weil sie mit ihm auf denselben Voraussetzungen beruht, eben dieselben Anstalten fordert.

Doch wenn das Ansehen der Staaten sich nicht so leicht vereinigen kann, dieses Vorurtheil auszurotten: so wird vielleicht die fortgehende Aufklärung der Menschen, es von selbst in Vergessenheit bringen.

Aber auch dieser Zeitpunkt scheint noch weit entfernt zu seyn. So lange das Wort Ehre noch etwas ausdrückt, welches das Eigenthum eines Standes, nicht das Vorrecht des Menschen ist; so lange es eine Ehre giebt, von welcher man gar nicht sagen kann, auf welchem Theile des Wesens, auf welcher Eigenschaft, auf welcher Handlung des Menschen sie beruhe; die lediglich einen Namen und die öffentliche Meynung zum Grunde hat, — (und gerade ist die Ehre des Edelmanns, die mit dem Degen vertheidigt wird, von dieser Art): so wird dieselbe nothwendig durch jeden Angriff zerstört werden, und sie wird nicht anders gerettet werden können, als durch den Untergang dessen, der sie angegriffen hat. Darauf zielten die

Duelle zuerst ab; und wenn diejenigen die wir heut zu Tage sehen, nicht mehr eine so ernstliche Absicht haben: so ist es eben deswegen, weil das Principium woraus sie entstanden, sich etwas gemildert, das Vorurtheil sich der Wahrheit etwas genähert hat.

Wenn aber je, zu einer künftigen Zeit, das Wort Ehre nichts anders ausdrücken wird, als die Ueberzeugung des Publici, daß ein Mann die Pflichten seines Standes erfüllt, daß er sich untadelhaft aufgeführt habe: so wird dieselbe auch durch nichts befleckt werden können, als durch Beweise, daß er ein Heuchler oder ein Bösewicht gewesen sey; so wird sie, wenn sie angegriffen worden, wieder hergestellt werden können, denn es wird möglich seyn, die öffentliche Meynung, durch die wahre Darstellung der Sachen, zu berichtigen.

2. Die Obrigkeit vertheidigt die Güter die jemand hat. Die Erwerbung derer die ihm fehlen, der Streit mit seinen Nebenbuhlern, ist ihm selbst überlassen. Dieß ist der wahre Grund der im Privatleben gewöhnlichen Feindschaften, auf welche die bekannten Regeln der Moral und Religion sich vornehmlich beziehen.

Wenn diese Güter groß und von ausschließender Art sind, das heißt, nur Güter sind für den welcher sie allein besitzt, wenn die Personen die sich darum bewerben, sich auf einem Platze zusammendrängen, und sich

täglich

täglich beobachten; wenn dieselben viele Anhänger und Verbindungen haben, oder durch ihren Posten und ihre Geschäfte andern in die Augen fallen: so wird die Rivalität desto mehr zu Feindschaften Gelegenheit geben.

Alle diese Umstände vereinigen sich an den Höfen großer Fürsten. Die Personen welche an denselben leben, schon hervorstechend, durch ihre Geburt, oder ihren Umgang mit dem Souverän, werden vom Publicum beobachtet: — ein Umstand, der die Ehrbegierde entflammt, das Gelingen schmeichelhafter, die Fehlschlagungen demüthigender macht; und also die Eifersucht vergrößert. Die Güter, um welche sie buhlen, sind die größten Ehrenstellen im Staate, und die ansehnlichsten Einkünfte: oder es ist ein höherer Rang in der Freundschaft des Fürsten; ein Vorzug der in einer Monarchie Ehrenstellen und Einkünften gleich geschätzt wird, weil er einem Menschen Achtung und Gefälligkeiten von Seiten des ganzen Publici zuwege bringt. Der beständige Umgang, den diese Personen unter einander haben, nöthigt die einen zur Verbergung ihrer Absichten und Maaßregeln, die andern zu einer genauern Auskundschaftung der gegenseitigen. Der Zwang den man einer Leidenschaft anthun muß, giebt ihr immer einen Hang, in Widerwillen gegen diejenigen auszuarten, welche diesen Zwang auflegen. Ueber dieses erregen heimliche Kunstgriffe, wenn sie entdeckt werden, größern Groll. Endlich seine Rivale immer vor sich sehen, entweder ein Zeuge von der Ueberlegenheit seyn, welche

sie über uns gewonnen, oder wechselsweise seinen Triumph über sie vor ihren Augen genießen: das alles erbittert die Gemüther mehr, und giebt der Eifersucht den Stachel eines wirklichen Hasses.

Die Höfe stellen uns die Züge der Rivalität, und ihre Folgen im Großen dar: aber wenn man sie hier einmal kennen gelernt hat, so wird man sie, verkleinert, und im minder hellen Lichte, in vielen andern Ständen und Situationen des Privatlebens wieder finden.

Schon ein Sprüchwort, das vielleicht so alt ist, als die Abtheilung der Stände im bürgerlichen Leben, sagt, daß Leute die einerley Gewerbe treiben, einander hassen.

Viele können zugleich reich seyn, und keiner genießt deshalb seines Vermögens weniger: aber die Vortheile, welche die Ehre gewähren kann, erhält man nur, wenn man sie allein, oder in höherm Grade als andre, besitzt. Daher mehr Eifersucht, mehr Streit, mehr heimliche Cabalen, oder öffentliche Verfolgungen, bey denjenigen Ständen vorkommen, deren Beschäftigungen zugleich auf Ansehen und auf Ruhm abzielen, als bey denen, die nur Gelderwerb zur Absicht haben.

Daher ist, nach der politischen Welt, die gelehrte, der Schauplatz der größten Kriege. Daher haben die, welche durch ihre Talente und ihre Wissenschaften,

ihr Glück in der Welt haben machen wollen, so oft die Talente von andern zu unterdrücken oder zu verkleinern gesucht.

Es ist eine richtige Beobachtung, deren Ursachen es wohl werth ist zu erforschen, daß der heftigste Haß, die bittersten und unaufhörlichsten Feindschaften, gerade unter den Personen und Corporibus sich finden, welche einander in gewisser Absicht die nächsten sind. Ganz unähnliche Menschen, Stände, Völker, wenn sie stolz und unwissend sind, verachten einander. Die hingegen, welche durch Nachbarschaft, durch gemeinschaftliche Herkunst, Sprache, Sitten oder Beschäftigung, eine gewisse Verbindung mit einander, und zugleich ein entgegengesetztes Interesse haben: diese sind in der rechten Anlage zur Feindschaft. Von Nationen finden sich die Beyspiele häufig. Der Haß, welcher lange Zeit, zwischen den Dänen und Schweden, zwischen den Portugiesen und Spaniern, zwischen den Engländern und Schotten geherrscht hat, ist bekannt. Der Negersclave in dem Spanischen Amerika haßt den Eingebohrnen, mit dem er fast gleiche Schicksale hat, ärger, als seinen Europäischen Herrn. Auch im Privatleben sind nur Leute von gleichem Range und ähnlicher Lebensart, aufgelegt, einander sehr zu hassen. Es scheint, daß das Bestreben nach Vorzug, der stärkste Grund der Feindschaft, mehr statt findet, wo die Personen und Nationen sich mit einander messen. Und diejenigen messen sich nur, zwischen welchen schon ein gewisser Grad von Gleichheit vor-

handen ist. Die andern sind wie incommensurable Größen.

Ehe ich diese Materie von der Natur der Feindschaft endige, will ich noch einige zerstreute Beobachtungen hinzusetzen.

1. Der Stand der ungebundenen Freyheit, (es mag nun die Freyheit der völligen Unabhängigkeit, oder die Freyheit der Anarchie seyn,) — und der Stand der Sclaverey: das sind die beyden Lagen im menschlichen Leben, in welchen die bittersten Feindschaften vorkommen. In jener wird der Haß durch die Selbstrache genährt, bey dieser, durch das Unvermögen sich Recht zu schaffen. Die, welche gar keinen Richter über sich erkennen, haben kein anderes Mittel, ihre Streitigkeiten auszumachen, als den Krieg, und erhitzen sich durch diesen selbst. Die, welche einem Despoten unterworfen sind, dürfen weder sich selbst vertheidigen, noch haben sie die Gesetze zu ihrem Schutze. Ein verborgener unterdrückter Groll aber, wird desto bitterer.

2. Feindschaften im eigentlichen Verstande können niemals entstehen, als wo sich die Ursachen des Hasses verewigen. Daher weniger bey einzelnen Personen, als bey ganzen Nationen, bey Partheyen, bey Familien; kurz bey moralischen Körpern, deren Existenz, durch mehrere Menschenalter fortdauert. Dieß ist auch ein neuer Grund, warum angränzende Völker, oder durch

Amt

Amt und Beschäftigung verbundene Personen, oft am feindseligsten gegen einander gesinnt sind: weil nämlich ihre Lage, welche zu Beleidigungen Anlaß giebt, etwas fortdauerndes ist, dahingegen die, welche in grösserer Entfernung von einander leben, nur durch solche Umstände entzweyt werden können, die abwechselnd und vorübergehend sind.

3. Wo das Interesse zu groß und zu viel umfassend wird, wie bey den Beherrschern großer Reiche: da sind Feindschaften, nur Angelegenheiten des Eigennutzes, der Politik, der Berechnung, nicht der Leidenschaft und des Hasses. Wo das Interesse zu klein ist, wie bey Privatleuten, da können nur die Schwachsinnigen und die Boshaften, eigentliche Feindschaften haben. Aber bey Angelegenheiten, die von gewissem Umfange und einer politischen Wichtigkeit sind, und doch den dabey intereßirten noch nahe genug, um auf ihr persönliches Wohl und Wehe Einfluß zu haben: da sind die Feindschaften am gewöhnlichsten und am bittersten; — daher unter kleinen Staaten und ihren Fürsten, (wovon die alte Geschichte Griechenlands, und die mittlere Italiens, ein Beweis ist,) unter Hofleuten, Ministern und den Parthеyhäuptern in Republiken.

Dieses alles ist ein sehr mangelhafter Abriß des Zustandes der Dinge, wie sie sind. Es fragt sich nun, wie sollen sie seyn? was ist Recht?

Die Vorschrift wird jetzt allgemein anerkannt, (und es ist gewiß, daß wir es der Religion schuldig sind, wenn sie mit mehr Ernst in der neuern Moral eingeschärft worden,) **du sollst deinen Feind lieben.** Aber was heißt sie?

Es kann nicht gefordert werden, daß derjenige Hochachtung bey uns erwecke, der sich gegen uns als einen ungerechten bösen Menschen bewiesen hat. Es kann nicht gefordert werden, daß wir an den Personen eine Freude haben sollen, welche alles thun, um uns Mißvergnügen zu machen. Und diese beyden Stücke, Hochachtung gegen einen Menschen, und Freude an ihm, machen dasjenige aus, was Liebe, im engsten Verstande heißt. Eben so wenig kann es eine Pflicht seyn, jede Beleidigung zu ertragen, ohne Vorkehrungen dagegen zu machen; und diese Vorkehrungen sind oft nicht möglich, ohne dem hinwiederum Schaden oder Wehe zu thun, welcher unser Glück zu stören sucht.

Aber das kann gefordert werden, was der Vollkommenheit der Natur anständig; was bey der tapfersten Vertheidigung unsrer Rechte und unsers Glücks, möglich ist. Erstlich, nicht den ganzen Menschen nach seinem Betragen gegen uns, zu beurtheilen; nicht alle unsre Verhältnisse gegen ihn zu vergessen über dem einen, in welches uns der Streit mit ihm versetzt: zweytens, den Unwillen gegen Beleidigungen, nicht in Rache, und den Widerstand gegen Angriffe, nicht in gegenseitige Ungerechtigkeiten, ausar-

ten zu lassen: endlich demselben Menschen, wenn er im Unglück unsrer Hülfe bedarf, mit Mitleiden beyzuspringen, dessen feindseligen oder gemeinschädlichen Maßregeln wir uns muthig widersetzten, als er seines Glücks oder seiner Macht mißbrauchte.

Man kann die Pflicht der Feindesliebe, unter diese beyden Gesichtspunkte bringen. Entweder wird nur ein billiges Betragen verlangt, die Gesinnung mag seyn welche sie wolle: oder es wird ein liebreiches Herz gefordert. Alle rechtschaffene Männer sind bereit, das erste für eine wahre Pflicht zu erkennen; aber viele Weltleute sind geneigt, das zweyte für eine unmögliche Forderung zu halten.

Diese glauben, daß der Mensch über seine Handlungen Herr sey; daß er aber über seine Neigungen es nicht sey: daß es gefordert werden könne, sich billig oder anständig zu betragen, auch gegen Personen die uns zuwider sind, wenn wir dieselben nicht vermeiden können; aber daß es nicht möglich sey, zu lieben was nicht liebenswerth ist.

Das hat großen Schein. Aber nur zwey Schwierigkeiten stehen mir noch im Wege, um diesen Gründen völlig Beyfall zu geben. Erstlich, ein beständig gerechtes Verfahren, oder, wie der eigenthümliche Ausdruck der Personen heißt, mit welchen ich hier zu thun habe, gute procédés, bey einem gehäßigen oder ei-

nem ganz kaltsinnigen Gemüthe, scheinen mir etwas eben so schweres, etwas eben so unbegreifliches zu seyn, als Liebe, die durch den eigenen Vorsatz des Menschen hervorgebracht werde. Der, welcher mit einem Herzen voll Bitterkeit, gerecht handeln will, betrügt sich alle Augenblicke. Er beurtheilt seine und der Gegenparthey Handlungen unrichtig: er wird aufgebracht, durch das was nicht übel gemeynt war; er wird beleigend, wenn er bloß glaubt natürlich und unverstellt zu handeln.

Kaltsinn und Gleichgültigkeit hingegen, besonders gegen jemanden der uns übel gewollt hat, ist fast immer mit Verachtung verbunden. Diese, außerdem daß sie in ihren Aeußerungen immer beleidigend ist, erlaubt auch diejenige aufmerksame Behutsamkeit nicht, ohne welche, bey einem nahen Verhältnisse der Personen, ein unbeleidigendes Betragen nicht möglich ist.

Zweytens, wenn Liebe und Haß bloß Eindrücke der Dinge sind, und von uns selbst nicht eingeschränkt, nicht befördert werden können: so ist alle moralische Besserung unmöglich. Denn worauf bezieht sich endlich alle Bearbeitung an uns selbst: als darauf, uns ein Wohlgefallen gegen Dinge einzuflößen, die uns nach ihrem ersten Anblicke nicht angenehm schienen; uns eine Abneigung gegen diejenigen beyzubringen, die uns, nach ihrer ersten Wirkung auf uns, an sich zogen?

Alles demnach kömmt auf die Frage an: In wie weit ist es wahr, daß sich die Liebe nicht gebieten läßt? „Liebe ist eine Empfindung, sagt man, sie ist der Ein„druck des Annehmlichen auf uns. Was nun keine „Annehmlichkeiten hat, oder sie uns nicht empfinden „läßt: steht, das zu lieben, in unsrer Gewalt?“

Ich antworte: 1. Bey vielen andern Gegenständen, bey vielen Arten unsrer Empfindungen, entdecken wir nicht gleich, was bey genauerer Betrachtung gefunden wird. So gefallen oft vortrefliche Gemählde dem nicht, welcher sie zum erstenmal sieht. Ein wiederholtes Anschauen, geleitet durch die Bewunderung der Kenner, lehrt endlich den, welchem es an einem mahlerischen Auge nicht fehlt, die verborgenen Schönheiten sehen. 2. Jede Sache ist zusammengesetzt aus tausend Eigenschaften, wovon jede fähig ist einen verschiedenen Eindruck zu machen; jede Sache erscheint anders, nachdem sie in einer andern Lage gegen uns ist. Man verändere den Ort, den Gesichtspunkt: so wird man die Empfindung ändern. Man versuche, wenn es seyn kann, alle möglichen Lagen, so wird man die rechte Empfindung bekommen, weil diese entweder das Resultat und die Summe aller Beobachtungen ist; oder unter einer großen Menge derselben mit vorkommen muß. 3. Jede Sache afficirt nach Art der Gemüthsbeschaffenheit die wir mitbringen. Wir dürfen nur diese ändern, oder sie darf sich von selbst ändern: so ändert sich in unsern Augen auch die Gestalt der Dinge. In allen möglichen

chen Gemüthslagen, an eine Sache oder Person denken und über sie urtheilen: das wird uns am meisten unpartheyisch machen.

Wir sehen also, es giebt einen Enfluß auf unsere Empfindungen überhaupt. Sollte es also nicht auch in einem gewissen Grade von uns abhängen, ob wir eine Person lieben sollen?

1. Der Grundsatz ist ungezweifelt richtig: kein Mensch ist durchaus böse. Also wird sich bey einer genauern Beobachtung, in jedem Menschen etwas finden, das, vermöge seines natürlichen Eindrucks, uns gefallen und zur Liebe reitzen kann. Schon dieß ist ein Schritt zur Liebe der Feinde, daß man diesen Grundsatz bey sich fest stelle; daß man die Natur des Menschen als etwas an sich herrliches und vortrefliches betrachten lerne, welches auch in seiner Verdorbenheit noch Achtung verdient; auch dann nicht verabscheut werden darf, wenn es uns geschadet hat.

2. Diejenigen Menschen sind am wenigsten der Aenderung ihrer Gesinnungen, und also auch der Versöhnlichkeit fähig, deren Ideen auf gewisse Weise fix sind; die, so oft sie ihre Aufmerksamkeit von neuem auf einen Gegenstand lenken, über welchen sie einmal geurtheilt, oder von dem sie einmal gewisse Eindrücke bekommen haben, immer und unaufhörlich in die alte Reihe ihrer Gedanken und Empfindungen hineingerathen.

Dieß

Dieß ist eine Krankheit der Seele, die mehr als Eine üble Folge hat; aber unter andern auch diejenige Hartnäckigkeit hervorbringt, welche bey der Rachsucht und der Feindschaft zum Grunde liegt. — Noch weniger ist derjenige fähig, seine Gesinnungen zu ändern, der gar nicht nachdenkt. — Empfindungen sind die leidentlichen Veränderungen der Seele: im Nachdenken bestehen die thätigen. Bey welchem dieß letztere sich nicht findet: welche Gewalt sollte der über die erstern haben? Derjenige Mensch aber, welcher seine Begriffe von andern Menschen nicht bloß nach dem bildet, wie sie ihm von selbst in die Augen fallen: sondern auch nach dem wie er sie freywillig beobachtet; wer fähig ist, diese seine Betrachtungen abzuändern und mannichfaltig zu machen, wie die Beschaffenheiten des Menschen selbst abwechselnd und mannichfaltig sind: der wird auch allerdings in gewissem Grade freywillig lieben können, was er nach Leidenschaft, bloß hassen oder verachten würde. Der Mensch, welcher ihm am meisten zuwider ist, oder sich am schlechtesten um ihn verdient gemacht hat, wird ihm doch in den Augenblicken stiller Betrachtung, als ein immer noch großes, edles, liebenswürdiges Geschöpf erscheinen; als ein Wesen, in welchem verborgene Schätze liegen, oder dessen Schönheiten durch Zufälle unentwickelt geblieben, und verdunkelt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Empfindlichkeit seines Herzens, wenigstens bis zum Mitleiden rege werden.

Die Liebe welche gegen Feinde gefordert wird, ist die allgemeine Menschenliebe. Diese aber als eine herrschende Gesinnung, ist nichts anders, als entweder, was ich schon gesagt habe, Hochachtung und Liebe gegen die Natur des Menschen, (welche Hochachtung immer vereinigt ist mit der Verehrung ihres Schöpfers, und ohne diese vielleicht nicht statt findet;) oder sie ist Mitleiden, mit den allen Menschen gemeinen Schwachheiten und Schmerzen. — Die Gleichheit andrer mit uns ist die Basis der Liebe. Es giebt eine allgemeine unter allen Menschen, selbst wenn ihre Charactere oder ihre Leidenschaften sich noch so sehr widersprechen: die Gleichheit der Natur, und die Gleichheit der Noth. Wessen Verstand erleuchtet genug ist, die erste einzusehen; wessen Herz empfindlich genug ist, die andre zu fühlen: der ist vor einem dauerhaften und bittern Hasse, auch gegen diejenigen gesichert, welche ihn am tiefsten verwundet haben.

Außer der Fertigkeit zu lieben, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, gehört, um diese Gesinnung auch bis auf die Feinde zu erstrecken, noch eine Mäßigung der Begierde in Absicht derjenigen Güter dazu, welche uns durch Beleidigung entzogen werden.

Denn da der Haß, wie wir gesehen haben, nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Leidenschaft, — gleichsam das Zurückprallen einer heftigen Bewegung ist, die in ihrer Richtung einen Widerstand findet; so wird die Stärke und die Dauer desselben, immer

immer abhängen, von der Unmäßigkeit der ersten Begierde, wegen derer Fehlschlagung wir uns rächen, oder deren Befriedigung wir uns versichern wollen. Mitbewerbung, schien nach der Erfahrung, die vornehmste Quelle von Feindschaften im Privatleben zu seyn. Wer vor Ehrgeitz brennt, unter allen seinen Nebenbuhlern emporzukommen: der ist in eben dem Falle, als wenn er nach der Herrschaft über sie strebte; er muß Krieg mit ihnen führen, — das ist unausbleiblich. Wer seine Glückseligkeit ganz von den Dingen erwartet, die andre Menschen ihm entziehen, an deren Erlangung sie ihn verhindern können: der muß nothwendig diejenigen, welche solches versuchen, (und deren wird es gewiß geben, wenn der Preis nur etwas ansehnlich ist,) hassen, wie er das Elend und das Unglück haßt.

Es giebt ferner Verschiedenheiten in den Eigenschaften des Menschen, wovon einige der Ausübung dieser Pflicht zu Hülfe kommen, andere ihr hinderlich sind.

Einige Temperamente sind zornartiger, andre rachsüchtiger: ferner werden einige Personen durch Schwäche, andre durch Erhabenheit zur Nachsicht geleitet.

1. Die Wirkung die das Böse, es komme vom freyen Willen andrer oder vom Schicksale, auf die Menschen macht, ist nicht bey allen dieselbe. Den

einen erschüttert es heftig; es entflammt sein Blut, es bringt ihn auf einige Augenblicke außer sich: bey dem andern greift es die ganze Leibesbeschaffenheit an; es giebt dem Nervensystem eine andre Stimmung, es ändert die Gesinnungen. Der Unwille über Beleidigungen folgt diesem allgemeinen Gesetze der Natur. Bey dem einen ist er heftig, aufbrausend, tapfer, und deswegen scheinbar edel: die ersten Augenblicke sind fürchterlich, für den Zornigen selbst und für andre; — und oft lassen sich die Uebel, welche er während dieses Sturms anrichtet, durch keine Reue wieder gut machen. Der Unwille des andern ist heimlich, nachtragend, hinterlistig, und deswegen niederträchtiger. Feindschaften im eigentlichen Verstande, entstehen eher bey Menschen der zweyten als der ersten Gemüthsart.

Was ist die Bosheit, welche im Temperamente liegt? ein Hang zum Verdruß, zur Furcht, deswegen zum Verdacht, zu allen hassenden zurückstoßenden Leidenschaften; ein schwarzes Blut, eine trübe Seele, ein durch Aberglauben verengter Verstand und verschlossenes Herz; eine gewisse Art von Schwermuth, mit tiefer Unwissenheit verbunden. Dieß macht, daß blödsinnige Leute so oft boshaft sind.

Sollte man es glauben, daß es Menschen geben könne, die fähig wären, Unbekannte, Fremde, welche ihnen nie etwas zu Leide gethan haben, mit kaltem Blute zu ermorden? Und doch giebt es, unter dem

Pöbel, besonders in heißen Ländern, und wo National- und Religionshaß sich mit einander in den rohen Seelen verbinden, solche Ungeheuer, wie ein neueres Beyspiel in Portugall gezeigt hat *.

2. Eine feine Textur der Nerven, eine gewisse Zärtlichkeit des Gefühls; eine kränkelnde Empfindlichkeit; Bescheidenheit die sich zur Schüchternheit neiget, jede Disposition der Seele, welche macht, daß wir sehr leicht von andrer Noth gerührt werden, oder daß wir uns freywillig unter sie demüthigen: dieß alles setzt den Menschen, so zu sagen, in die Unmöglichkeit, Feind mit jemanden zu seyn. — Eben diese Erfahrung hat diejenigen, die sich einer größern Stärke bewußt gewesen sind, oder darinn ihre Ehre gesucht haben, abgeneigt gemacht, die Pflicht, niemand zu hassen, für wahr zu erkennen. Aber sie haben nicht bemerkt, daß auch hier die beyden Extrema einander berühren. Ein Gemisch von Stärke und Schwäche macht zornig oder feindselig: eine wahre Erhabenheit macht gelinde.

Widerstand ohne Haß, dieß ist das Meisterstück der Moral. Das ist eigentlich Liebe der Feinde. Denn wo kein Widerstand nothwendig ist, da ist Feindschaft, Einbildung oder Bosheit.

Aber

* S. Schlözers polit. Hefte.

Aber Widerstand ist oft nothwendig: und die Fähigkeit dazu, gehört zum Character eines vollkommenen Menschen. Wer sich nicht andern widersetzen kann, wird nie etwas ausrichten. Denn jede noch so nützliche Neuerung findet Gegner; jeder Vortheil den wir erhalten, erweckt Neider. Weder das Beste des Publici, noch unser eigenes kann befördert werden, wenn es uns an Muth und Entschlossenheit fehlt, uns denen entgegen zu stellen, welche aus Irrthum, oder aus Eigennutz, unsre Plane zu stören suchen.

Aber ist dazu Haß nothwendig, als ein Mittel; oder ist er dabey unvermeidlich, als eine Folge? — Freylich wird der Widerstand feuriger, lebhafter seyn, wenn die Leidenschaft zugleich auf die Person und auf die Sache geht.

Indessen lehrt uns eine andre Erfahrung, die eben so sicher als jene obige ist, daß es das augenscheinlichste Merkmahl von Schwäche sey, wenn man nöthig hat erst aufgebracht zu seyn, um andern Menschen widerstehen zu können. Schwache Herren können ihren Bedienten, schwache Väter ihren Kindern, nicht eher etwas verweisen, als bis sie recht zornig werden. Dieß verdirbt die Zucht von beyden. So geht es im ganzen menschlichen Leben. Der tapfere Mann sagt und thut mit kaltem Blute, was die Umstände erfordern, und was sein Recht ihm erlaubt, es mag auffallen oder nicht: der Feige fürchtet sich vor andern Menschen, so gerecht seine Sache seyn mag,

bis

bis er durch den Zorn, wie durch den Wein, beherzt gemacht wird.

Aus Mangel dieser Beobachtungen, haben sich die Moralisten, in die Pflichten, so zu sagen, getheilt, welche sie hätten vereinigen sollen. Die einen haben allen Widerstand verboten, um dem Hasse zu wehren: die andern haben den Haß erlaubt, um den Widerstand möglich zu machen. Das letztere ist die gewöhnliche Moral der vornehmern Stände, des politischen Lebens: das erste ist die der geringern Stände, des Privatlebens, und ist ohne Grund für die Moral der Religion gehalten worden.

Diese unvollständige Betrachtung des Gegenstandes, ist auch die Ursache, warum man geglaubt hat, die Pflicht der Feindesliebe in der alten Moral nicht zu finden; warum man der christlichen Moral vorgeworfen hat, daß sie feige mache. Man hat auf beyden Seiten die Ausdrücke übertrieben: man hat die des Gegners auf beyden Seiten mißverstanden.

Kein Lehrer der Tugend, von welchem Principio er auch ausgegangen seyn mag, hat erlauben oder vorschreiben können, zu hassen. Ein beständiger immerwährender Haß, ist der unglücklichste, wie der verderbteste Zustand des Gemüthes. Wer Ungerechtigkeit verbietet, kann Feindschaften im eigentlichen Verstande, nicht gut heißen. Wer von Verbindlichkeit zur allgemeinen Menschenliebe redet, hat eben dadurch die

Liebe

Liebe der Feinde zur Pflicht gemacht. Wenn die alten Philosophen sagen, daß weder Eigenthum noch Ehre wahre Güter sind: so können sie Beleidigungen, die immer nur das eine oder das andere angreifen, nicht für unverzeihlich halten. Aber da sie mehr auf Erhabenheit dringen; da sie die Tapferkeit zu einer Hauptquelle der Pflichten machen; da sie in freyen Staaten, und größtentheils für Staatsleute schrieben: so wird von ihnen der Streit mit Gegnern, als eine unvermeidliche, und eine oft ehrenvolle Rolle auf dem Schauplatze des Lebens beschrieben. Diesen Gesichtspunkt verfolgen sie, wie es dem Philosophen so oft geht, ohne an die übrigen in diesem Augenblicke zu denken. Die religiösen Philosophen, sind zuweilen eben so einseitig dem andern Gesichtspunkte nachgegangen, daß wir zur Liebe und geduldiger Ertragung des Unrechts verbunden sind. Dieß ist der Vortheil derer, welche später leben, daß sie in den streitigen Meynungen ihrer Vorgänger oft die Elemente der Wahrheit finden: die einander zu widersprechen schienen, so lange sie von einander getrennt und deswegen übertrieben wurden, die aber gehörig eingeschränkt und verbunden, erst das vollständige Ganze ausmachen, welches man sucht.

Indeß bestreitet Cicero doch noch ausdrücklich den Satz, welcher am meisten zur Entschuldigung der Feindschaften dienet: es sey das Eigene eines großen Geistes, heftig zu hassen. Diese Sentenz führen auch noch jetzt diejenigen im Munde, welche die Hef-

tigkeit

tigkeit der Leidenschaft, mit Stärke der Seele vermischen. — Sie sind allerdings beyde einander ähnlich: weil sie beyde lebhafte Aeußerungen hervorbringen; Anstrengungen und Aufopferungen möglich machen. Aber sie unterscheiden sich sehr, durch das Aushaltende, und durch die vernünftige Regierung ihrer Kraft. Die Leidenschaft ist ungestüm: aber sie läßt nach. Auch der Haß und der Widerwille hat seine Paroxysmen: der Muth den er im Kampfe einflößt, ist nicht gleich, nicht beständig. Ueberdieß ist er blind; er wählt nicht die rechte Zeit, den Ort, die günstige Gelegenheit. Der wahrhaft große Mann, kämpft gegen die, welche er nicht haßt, — weil er von der Gerechtigkeit seiner Sache überzeugt ist, — mit Ruhe, aber mit Beharrlichkeit: und nur auf diese Weise richtet man gegen seine Feinde etwas aus.

Ein ähnlicher Spruch, der die Hochachtung oder die Nachsicht der Welt, für die ausschweifende Empfindlichkeit gegen Beleidigungen, gewinnen soll, ist dieser: daß niemand recht lieben könne, der nicht auch heftig hasse.

Es ist wahr, daß, wenn die Liebe und der Haß, bloß leidentliche Eindrücke sind, Personen, bey welchen alle Eindrücke heftig sind, auf gleiche Weise durch das Annehmliche, wie durch das Widrige, stärker als andere müssen entflammt werden. Aber glücklicher Weise, ist zwischen Liebe und Haß, derselbe Unterschied,

schied, wie zwischen Vergnügen und Schmerz. Jenes ist natürlich; der wesentlichen Einrichtung der Seele gemäß, ihrer Bestimmung zuträglich. Dieses ist ein unnatürlicher Zustand, ein Widerspruch mit ihren Grundtrieben, ein Hinderniß ihrer Absichten. Schon dieser Umstand muß machen, daß sich die Seele den Eindrücken der Liebe, leichter und williger überläßt: und dieß um desto mehr, je mehr sie ihre Natur kennt; je mehr sie das Band zwischen Liebe und Vergnügen einsieht.

Zweytens ist in der Liebe mehr freyes, mehr selbstthätiges. Die Liebe wird unterstützt durch das Nachdenken, unterstützt durch die moralische Empfindung. Beyde sind dem Hasse entgegen.

Der sinnliche Eindruck des unangenehmen Gegenstandes ist es, welcher den Haß hervorbringt; die Einbildungskraft ist es, welche ihn vergrößert: diese Quellen hat der Haß mit der Liebe gemein. Aber sobald Verstand und Herz, sich mit hineinmischen: so findet die erste Leidenschaft Nahrung, die andre Widerstand.

Die enthusiastische Liebe, welche ihren Gegenstand über alles Maaß ihres Werths erhebt, kann freylich nur in Seelen statt finden, deren Imagination überspannt ist: und von dieser werden also die Bilder des Unangenehmen vergrößert werden, wie die des Schönen. Hingegen zeigt die Erfahrung, was die Theorie vermuthen läßt, sehr zärtliche Herzen die wenig hassen; sehr

beständige Freunde, die keinen Feind haben. Wenn Liebe aus dem Temperamente, aus einem feurigen Blute kömmt: so wird das nämliche Temperament, jeder Leidenschaft einen Zusatz von Heftigkeit geben. Daher die wärmern Himmelsgegenden tödtlichere Feindschaften kennen, so wie auch die Symptome der Geschlechtsliebe und der Eifersucht, dort heftiger sind. Aber Freundschaft, diese Liebe, die weniger das Temperament, und mehr den Geist zum Grunde hat, wird in diesen Ländern nicht häufiger, nicht lebhafter seyn. Von ihr ist der Probierstein zu nehmen, ob lieben und hassen, in der menschlichen Seele so nothwendig verbunden sey.

Für die meisten Menschen im Mittelstande, giebt es noch eine höhere Pflicht als die, die Feinde zu lieben: — ich meyne die Pflicht, keine Feinde zu haben; die Pflicht, sich nicht einzubilden, daß man deren hat.

In der That, wenn unsre Lage in der Welt nichts glänzendes hat; das Glück dem wir nachjagen, nicht sehr groß ist; die Geschäfte die wir treiben, nicht aller Augen auf sich ziehen, oder in das Interesse vieler andern eingreifen: so ist es entweder unsere eigene schlechte Aufführung, die uns Feinde erweckt, oder es ist unsre Thorheit und Eitelkeit, die uns den Wahn eingiebt, daß wir angefeindet werden.

Nach meinen obigen Beobachtungen war, im Privatstande, der Neid und die Eifersucht bey denen

welche auf einem gleichen Wege ihr Glück suchen, die gewöhnlichste Quelle der Feindschaften. Aber auch gegen Rivale, ist es das beste Mittel, ihrem Hasse zuvor zu kommen, wenn man ihn gar nicht bemerkt; wenn man nur immer auf seinen Weg sieht.

Zur Ehre der menschlichen Natur muß man sagen, daß diejenigen, auch vom Glücke begünstigten, Leute, wenig Feinde haben, die selbst von Intrigue und heimlichen Angriffen nichts wissen.

Anfangs wird vielleicht jeder, der in eine Laufbahn eintritt, und mit einigem Erfolge darinn fortgeht, angegaft, beneidet. Einige versuchen mit ihm einen Kampf zu wagen, und ihn in das verderbliche Spiel eines heimlichen Krieges hineinzuziehen. Wenn er aber sich davor hütet, nicht die ersten Angriffe zu vergelten sucht, sondern seine Geschäfte mit Eifer und Treue zu verrichten fortfährt: so kömmt er durch; und wird zuletzt auch von denen geliebt, welche er hinter sich zurück gelassen hat.

Man wird gemeiniglich finden, daß die Leute aus einer mittlern Sphäre, die so viel von Feinden reden, entweder Schwachköpfige sind, die nicht wissen, was ein Feind sagen wolle, oder Boshafte, welche nach ihrem Herzen andre beurtheilen. — Der Stolz bringt eine ähnliche Wirkung hervor.

Der=

Derjenige muß sich für eine sehr wichtige Person halten, welcher glauben kann, daß er von vielen andern geflissentlich und lange verfolgt wird. Um von den Menschen angefeindet zu werden, muß man ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben: und das größte Glück, das größte Verdienst im Privatstande, erweckt diese Aufmerksamkeit nur auf eine Zeitlang, und nur bey einer eingeschränkten Anzahl. Die beständige Verehrung, oder der unauslöschliche Haß der Menge, bleibt nur denen gewidmet, mit welchen sie beständig beschäfftiget ist, das heißt denen, von welchen ihr Schicksal abhängt. Der Antheil aller übrigen ist zuletzt, vergessen zu werden. Wie war es also möglich, daß ein Beobachter der Menschen, wie Rousseau, eine ganze Nation, ein ganzes Zeitalter gegen sich verschworen glaubte? Diese Verirrung ist einem Manne, der eine Zeitlang wirklich, und heftig, verfolgt worden ist, vielleicht zu verzeihen; sie verdient als das größte Unglück, welches ihm wiederfahren konnte, Mitleiden: aber sie ist auch ein warnendes Beyspiel für alle, die den Versuchungen zur Eitelkeit, durch das Bewußtseyn höherer Talente, oder durch die Bewunderung ihrer Zeitgenossen, mehr als andre ausgesetzt sind. Unter den schädlichen Folgen der Eigenliebe, ist auch diese, daß sie die Anzahl und die Wuth unsrer Feinde, in unsern Augen vergrößert; denn sie nimmt dieselbe immer nach Proportion der Vorzüge an, wodurch wir den Neid erregt zu haben glauben.

Der Schluß von allem diesem ist: der gerechte Mann beleidigt niemanden, und erweckt sich also keine Feinde; der menschenfreundliche hat mehr Mitleiden als Groll gegen die, welche ihn ungereitzt beleidigen; der Tapfere haßt weniger, weil er im Stande ist Widerstand zu thun, ohne aufgebracht zu werden; und der Bescheidene entgeht oft den Feindschaften oder mildert sie, weil er sie nicht bemerkt, und also nicht ahndet.

Noch ist ein herrlicher Denkspruch in Absicht der Feindschaften, aus dem Alterthume übrig geblieben, mit welchem ich diese Abhandlung beschließen will. Wie kann ich mich, wurde Diogenes von jemanden gefragt, am besten an meinen Feinden rächen? Durch das, antwortete Diogenes, was deinem Feinde am empfindlichsten ist, wenn du selbst ein vortreflicher Mann wirst.

* * *

VI.

Würdigung der verschiedenen Stände und Arten des Erwerbes.

Zu c. 42. Jam de artificiis ac quaestibus — laudari. S. 115 bis 117.

Die Meynungen, welche Cicero hier äußert, sind die des ganzen Alterthums gewesen; — (Plato ordnet die verschiedenen Stände beynah auf dieselbe Weise;) — sie

sie sind zum Theil noch die unsers jetzigen Zeitalters. Etwas davon ist in der Natur gegründet, etwas ändert sich mit den Umständen, und mit der Verfassung der Staaten und der Gewerbe selbst: etwas ist Vorurtheil, das aus dem Stolze der höhern Stände entspringt.

Es liegt in der Natur, daß jede Verrichtung, wozu vorzüglicher Verstand, Kenntnisse und Geschicklichkeiten nöthig sind; bey welcher vorzügliche Tugenden ausgeübt werden, oder Gelegenheit zur Ausübung finden; bey welcher weniger Versuchungen zum Laster, besonders zu niedrigen Lastern vorkommen; welche einen merklichen Nutzen stiften; welche seltene Talente fordern: es ist natürlich, sage ich, daß solche Verrichtungen geschätzt werden; und daß die Lebensarten, die denselben gewidmet sind, im Ansehen stehen.

Da nun zu der einen Zeit, ein größeres Maaß von Genie oder Fleiß, zu denselben Verrichtungen erfordert wird, als zur andern; da gewisse Talente zu einer Zeit seltener sind als zur andern; da einerley Gewerbe, den Staaten bald größere, bald geringere Dienste leisten; da die Menschen von denselben Tugenden nicht immer einerley Begriffe haben, bald Tapferkeit, bald Wissenschaft höher schätzen: so müssen die nämlichen Geschäfte, und die Stände, welche ihnen vorstehen, in der öffentlichen Meynung, bald steigen, bald fallen.

Der erste Erfinder eines Handwerks, konnte für einen Halbgott gehalten werden; die ersten Ausüber desselben, konnten für die Weisen ihres Zeitalters gelten: indeß die, welche es in dem unsrigen treiben, zu den gemeinsten Bürgern gehören. Je mehr die Arbeiten noch vereinigt waren, desto mehr Uebung des Nachdenkens verschafften sie; je mehr sie getheilt sind, desto mechanischer werden sie; je mechanischer aber, desto verächtlicher, weil sie den Menschen desto ungebildeter lassen.

Die Achtung der Gelehrten, als eines Standes, hat sicher sehr abgenommen, seitdem die Gelehrsamkeit etwas gemeines geworden.

Der Kaufmannsstand ist dagegen zu größerem Ansehen gelangt, nachdem der Einfluß der Handlung auf das Wohl der Staaten, merklicher, oder besser eingesehen worden; und nachdem einzelne Kaufleute, den Regenten und Staatsmännern größere Dienste geleistet haben.

Der Gelehrte, der Künstler gilt wenig, wo Tapferkeit und Kriegswissenschaft allein für edel gehalten wird. In einem Kaufmannsstaate, sinkt der Soldatenstand an Würde herab. Die Achtung gegen die Tugend einer äußern Frömmigkeit, gab dem Clerus und dem Mönchsstande, in den mittlern Zeiten, eine Würde, welche sie verlohren haben, nachdem jene Begriffe von Tugend geändert worden.

Aber zu allen Zeiten, ist unabänderlich, der welcher sich mit solcher Handarbeit beschäftigt, wozu nur Stärke gehöret, für den geringsten in der bürgerlichen Gesellschaft gehalten worden. Handarbeit, welche gewisse Geschicklichkeiten fordert, aber Geschicklichkeiten die durch bloße Uebung (routine) erhalten werden, steht eine Stufe höher; und umfaßt einen weiten Kreis von Gewerben, innerhalb dessen sehr viele Grade und viele Abänderungen der öffentlichen Achtung, statt finden. Künste die eigenes Genie und Nachdenken erfordern, stehen mit Wissenschaften in gleichem Range. Und die Achtung, welche die sich ihnen widmenden Personen, in der Gesellschaft genießen sollen, hängt mehr von den sonstigen persönlichen Eigenschaften derselben, von dem Grade der Vortreflichkeit, welchen jeder in seinem Fache erreicht hat, und von der abwechselnden Vorliebe der Nationen zu dieser oder jener Kunst oder Wissenschaft, als bloß von ihrem Stande ab. Der Rang des Handwerkers, des Tagelöhners, ist fast unveränderlich bestimmt. Der Rang der Künstler, der Gelehrten, ist schwankend. Einige derselben können den höhern Ständen gleich kommen: andre gehören unter die gemeinen Bürger.

Zwey Sachen haben bey der Schätzung der Stände viel Einfluß. Erstlich: jeder ist um so viel geehrter, je unabhängiger er ist, oder je leichter er zur Unabhängigkeit führt. Dieß hat von je her den Gutsbesitzern den Rang über diejenigen gegeben, die ein städtisches Gewerbe treiben. Dieß erniedrigt die Hand-

werker und die geringern Krämer, weil sie sich auf gewisse Weise unter ihre Kunden demüthigen müssen. Alle Stände, deren Gewinn sehr geringe ist, und die also nie zur Unabhängigkeit gelangen können, stehen deswegen in der untersten Classe.

Nicht weniger kömmt, zweytens, bey der Schätzung jeden Standes in Betrachtung: ob die Erziehung desselben von der Art ist, daß sie den Menschen im Ganzen bildet; daß sie ihm die gewöhnliche Politur des Zeitalters giebt. Diejenigen Beschäftigungen, welche dieses nicht erlauben, oder es gar verhindern, sind verachtet. Sie schließen den Mann von der Gesellschaft artiger Leute aus. Das Gegentheil hiervon ist, was die Alten durch den Ausdruck artes liberales sagen wollten. Künste, die den Menschen zu nichts weiter in den Stand setzen, als sich durch Arbeit für andrer Bedürfnisse, sein Brod zu erwerben, sind knechtisch: die, welche ihn außerdem, daß sie ihn zu einem gewissen Geschäfte tüchtig machen, auch an sich selbst vervollkommenen, veredeln, zieren; solche Künste sind eines freyen Menschen würdig.

Es giebt in allen Jahrhunderten, einen gewissen Grad der Cultur, im Verstande, in den Sitten, im Aeußern, welcher der Maaßstab ist, wornach man im Umgange den Menschen ihren Rang anweist. Wer diesen Grad erreicht, oder ihm nahe kömmt, ist der, welchen die Griechen καλὸς κἀγαθὸς, Cicero virum bonum, wir einen Mann von guter Gesellschaft

nennen.

nennen. Auch in dieser Absicht, wird die Achtung der Stände veränderlich seyn. Ihre Geschäfte können sich ändern; ausbreiten, verengen; einfacher, verwickelter werden: und daher dem welcher sie treibt, bald mehr, bald weniger Anlaß zum allgemeinen Anbaue des Verstandes geben. Ferner, die Erziehung der Stände, unabhängig von ihren Geschäften, kann sich bloß dadurch verbessern, wenn sie zu mehrerm Wohlstande kommen. Beydes wird durch die Erfahrung bestätiget. 1. Der große Kaufmann unsers Jahrhunderts, dessen Speculationen sich über die Handlungs-Verbindungen von ganz Europa erstrecken, wird eben durch sein Metier selbst, zu Kenntnissen und Aufklärungen gebracht, die ihn an sich zu einem einsichtsvollern Manne, und zu einem angenehmern Gesellschafter machen. Indem er ferner, mehr Umgang mit Personen andrer Stände und Nationen bekommen hat, ist ihm ein neues Mittel zur Ausbildung zu Theil geworden. Durch beydes ist die Achtung seines Standes, unter den Menschen überhaupt gestiegen. 2. Der wohlhabende Bürger wird seinen Kindern, immer die Erziehung eines etwas höhern Standes zu geben suchen. Dies bringt in der ersten Generation, gezwungenes Wesen, zuweilen lächerliche Nachäffung hervor: in den folgenden, wenn der Wohlstand fortdauert, entsteht eine wirklich größere Aehnlichkeit der Sitten. Dann wird der Bürgerstand vom Adel weniger verachtet.

Zu dem Abschnitte von dem 43sten Kapitel bis zu Ende des Buchs. S. 117 bis 124.

Cicero schließt dieses Buch mit der Untersuchung, welche von den vier Haupttugenden, deren Natur er in demselben abgehandelt, und von den vier Hauptgattungen der Pflichten, die er auf diese Tugenden gegründet hat, den Vorzug vor den andern verdiene. Jeder Leser von richtigem Gefühle wird seiner Entscheidung beystimmen: die Pflichten des gesellschaftlichen Lebens haben unter allen Pflichten den ersten Rang; und müssen insbesondere der bloßen Betrachtung der Natur, und der Bewerbung um Kenntnisse, vorgezogen werden. — Aber seine Beweise, werden ihm nicht alle gleich einleuchtend vorkommen.

Der erste * läßt sich auf folgende klare und gewisse Ideen zurückführen. Die Erforschung der Natur, und die bloßen Beschäftigungen des Verstandes, sind dem Menschen, auch wenn er von allen Bedürfnissen befreyt, oder mit den Mitteln dazu versorgt ist, zu seiner Glückseligkeit nicht hinlänglich. In der Gesellschaft mit andern Menschen zu leben; und in dersel-

ben

* c. 43. Placet igitur aptiora — excedat e vita. S. 117. 118. Bey dieser Vergleichung — in diesem Zeitpunkte bleiben wollen.

ben thätig zu seyn, ist der Zweck, wo die Natur hinstrebt, und ohne dessen Erreichung, sie, selbst bey den größten Verstands-Vorzügen, und im Besitze aller andern Güter, nicht glücklich seyn kann. — Insofern also die Moral, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit zeigen soll: so muß sie ihn noch stärker dazu auffordern, sich zur Gesellschaft mit seines Gleichen geschickt zu machen, das heißt, gerecht und gemeinnützig zu werden; als, sich in den Stand zu setzen, seine Muße mit interessanten Ideen auszufüllen.

Wenn darüber gestritten worden ist, ob der Mensch zur Gesellschaft bestimmt sey: so ist es nur von denen geschehen, welche zugleich gestritten haben, ob er bestimmt sey, seinen Verstand anzubauen. Aber daran ist nie gezweifelt worden, daran hat nie gezweifelt werden können, daß dieselbe Entwickelung des menschlichen Geistes, welche den Menschen zur Wisschenschaft führt, ihn noch früher, ihn weit unausbleiblicher, der Gesellschaft bedürftig, und nach derselben begierig macht. Wird es also als eine Vollkommenheit unsrer Natur angesehen, die Wahrheit zu kennen; als eine Pflicht, sie zu untersuchen: so ist es unmöglich, den noch ursprünglichern, noch höhern Trieb zur Gesellschaft, die noch höhere Verbindlichkeit zu den Pflichten, welche ihr zur Grundlage dienen, zu verkennen. In der That macht die vollkommenste Einsamkeit, nicht nur jedes Vergnügen unschmackhaft, sondern auch jede Arbeit unnütz, und selbst die Vollkommenheit des Geistes, dem Menschen gleichgültig.

Es lehrt es die Erfahrung, und es lehrt es die Theorie der menschlichen Seele: daß die bloß innere Thätigkeit derselben, wenn sie keine äußern Gegenstände hat, an welchen sie sich ausläßt, wenn sie nicht durch Reden und Handlungen auch den Körper und die Sinnen mit in Beschäftigung zieht, leicht, entweder ermattet und zuletzt erstirbt, oder in Unruhe und Unzufriedenheit ausartet. Was kann uns aber die Gelegenheit verschaffen, unser Nachdenken mit äußerer Geschäftigkeit zu verbinden, als die Gesellschaft?

Der zweyte Beweisgrund * ist subtil, metaphysisch, und also wenigstens nicht einleuchtend. Der Leser mag aus der folgenden Erläuterung beurtheilen, ob er richtig ist; oder ob er nicht wenigstens etwas richtiges enthält. Beym ersten Anblicke scheint er sogar auf das Gegentheil von dem zu führen, was er beweisen soll. — Weil eine gewisse Art von Weisheit die erste aller Tugenden ist: eben deswegen soll die Bewerbung um Weisheit überhaupt, das heißt, um richtige Kenntnisse, nicht die erste aller Pflichten seyn? Das scheint ungereimt. Gerade der umgekehrte Schluß bietet sich am natürlichsten dar. Wenn die Kenntniß der Natur Gottes und der Menschen, die höchste Vollkommenheit ist: so muß ja wohl die Bemühung um die-

* Ebendas. Princepsque omnium — cognitioni anteponenda est. S. 118. Ferner die erste aller Tugenden — die vornehmsten seyn.

dieselbe, und folglich die Untersuchung der Natur, die erste Pflicht seyn. Demohnerachtet findet Cicero einen Mittelbegriff, durch welchen er beyde so widersprechend scheinende Sätze zusammenhängt. — Diese Weisheit, welche die höchste Tugend des Menschen ist, ist die Kenntniß von den Verbindungen in welchen er steht: und diese Verbindungen sind, so weit er sie übersehen kann, keine andre als die mit Gott, und die mit seinen Brüdern.

Dieß führt uns auf die Spur von dem, was Cicero hat sagen wollen; was sein Vorgänger dem er gefolgt ist, vielleicht gesagt hat, und was eine wirklich richtige Idee enthält, obgleich auf eine nicht ganz natürliche Weise ausgedrückt.

Der größte Theil der Kenntnisse, um welche sich der Mensch bewirbt, ist entweder die Kenntniß der natürlichen Beschaffenheiten der Dinge aus der Geister- und Körperwelt, oder die Kenntniß der Geschäfte, die im bürgerlichen Leben vorkommen. Jenes führt zur Gelehrsamkeit, dieses zur Klugheit. Mit dem einen oder dem andern beschäftigt sich größtentheils die Wißbegierde der Menschen; damit kann sie sich am längsten beschäftigen: weil Fleiß, eine lange fortgesetzte Beobachtung der Dinge selbst, oder die Erlernung vieler von andern gesammelten Begriffe, dazu erfordert wird. Aber über beyde erhaben, und das letzte Resultat von beyden, ist die Kenntniß von dem Zusammenhange aller dieser Dinge und Geschäfte, von ihrer Unterordnung unter

ter einen höchsten Regierer, von ihrer Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Zweck. Diese Kenntniß, die an sich weder mühsame Nachforschungen, noch eine lange Reihe von Schlüssen fordert, sondern zum Theil ein Werk der Empfindung, zum Theil sich aufdringende Folgerung aller partiellen Untersuchungen ist, lehrt den Menschen zugleich, welche Stelle er in diesem Universum einnehme, und welcher Tribut von ihm, als einem Bürger der Welt, gefordert werde.

Und daß jene Stelle keine andre seyn könne, als die, eines außer sich wirksamen, geschäftigen Wesens, das an der Erhaltung und Vervollkommnung des Systems mit arbeiten soll, durch welches er selbst Leben und Thätigkeit bekommen hat; daß der Beytrag, der von ihm zum Besten des Ganzen gefordert wird, hauptsächlich derjenige sey, den er zum Wohl seiner Nebenmenschen thun kann, weil diese unter allen Geschöpfen allein mit ihm so verbunden, und ihm so ähnlich sind, daß er auf sie große Wirkungen thun kann: dieß ist die Grundwahrheit jener höchsten aller Wissenschaften. Aus ihr aber folgt zugleich, daß keine Bereicherung seines Verstandes, keine Untersuchung theoretischer Wahrheiten, dem Endzwecke des Menschen so nahe, seiner Bestimmung so gemäß sey, als thätiges Bestreben, Menschen zu erhalten und glücklich zu machen; Gesundheit, Wohlstand und Vergnügen zu befördern, so weit seine Macht, und seine Einsichten reichen.

Auf der einen Seite ist also jene σοφία, von welcher Cicero redet, und die er selbst von der prudentia so sorgfältig unterscheidet, nicht von der Art, daß sie dem Menschen seine Zeit rauben, daß sie ihn allein beschäftigen, und also ihn vom thätigen bürgerlichen Leben abziehen kann: von der andern führt sie ihn durch die Wahrheiten, welche sie ihn lehrt, von solchen Speculationen ab, die nur seine Zeit ausfüllen, und seine Kräfte in Absicht ihn zu vergnügen ins Spiel bringen; und treibt ihn an, sein vornehmstes Geschäfte da zu suchen, wo der Gegenstand seiner erhabensten Ideen ist, in seinen Verbindungen mit der Welt, an deren Wohl er arbeiten, — mit Gott, dessen Absichten er befördern helfen soll.

Der dritte Grund *, eine Berufung auf das Beyspiel aller guten Menschen, — was diese thun, wenn eine Gefahr oder ein dringendes Bedürfniß ihres Vaterlandes, ihrer Verwandten, oder ihrer Freunde, sie in ihren Untersuchungen störet, — leidet keinen Zweifel, und bedarf keiner Erläuterung.

Der vierte Grund * ist von den Personen selbst hergenommen, die in der Cultur der Wissenschaften ihren Beruf

* Ebendas. Atque id optimus quisque — fecerit. S. 119. Und so ertheilt — einen Freund betrâfe.

* c. 44. Atque illi, quorum studio — potissimum conferunt. S. 119. Selbst die eigentlichen Gelehrten — S. 120. zum Vortheil andrer Menschen anzuwenden.

Beruf finden; und die Richtigkeit desselben wird von allen zugestanden werden, welche diesen Beruf auf eine seiner würdige Art treiben.

Die Wissenschaft verlieret ihren Werth, wie ihre Annehmlichkeit, wenn man sie nicht mittheilen kann. Jede Idee, wenn sie deutlich werden soll, muß mit Worten gedacht werden: und der Mensch der deutlich denkt, redet wenigstens mit sich selbst. Es ist nichts natürlicher, als daß er nun wünscht, auch mit andern zu reden. Die Gelehrsamkeit die niemanden nützt, als dem welcher sie hat, trägt auch in der That wenig bey, selbst diesen glücklich zu machen.

Ob gleich bey diesem Triebe seine erlangte Wissenschaft wieder andre zu lehren, der Ehrgeitz mit dem Wunsche nützlich zu seyn verbunden ist: so beweisen doch beyde auf gleiche Weise, was Cicero aus den Faktis selbst folgert; daß nämlich auch der Gelehrte, dessen Leben am meisten einsam und beschaulich zu seyn scheinet, der durch seine Umstände oder durch seine Wahl, ausgeschlossen wird von einer praktischen Theilnehmung an den Geschäften und Gewerben der bürgerlichen Welt, demohnerachtet, von der Natur gedrungen, wieder zur Gesellschaft und zum thätigen Leben zurückkehrt; indem er mündlich und schriftlich seine erlangten Kenntnisse auszubreiten sucht. Die Erwerbung derselben, ist nur die Vorbereitung des Gelehrten: seine Arbeit, sein Beruf, seine Bestimmung ist, sie mitzutheilen.

len. — Wenn er dieß nicht erreicht, so ist er nicht glücklich; und er kann auch auf wenig Achtung Anspruch machen.

Ich stimme vollkommen dem Nebenschlusse * bey, den Cicero hieraus folgert: daß eine mäßige Kenntniß, verbunden mit Beredsamkeit, im allgemeinsten Verstande des Worts, das heißt, mit der Gabe sie andern mitzutheilen, besser sey als eine große Kenntniß, ohne dieselbe.

Größtentheils ist die Fähigkeit seine Gedanken durch Worte deutlich zu machen, der sicherste Probierstein, daß man dieselben richtig gefaßt hat; — so wie die Beredsamkeit die zu dem Herzen der andern dringt, der gewisseste Beweis ist, daß man selbst von den Empfindungen durchdrungen ist, welche der Gegenstand erregen soll. Aber wenn es auch Menschen giebt, die vollkommen dasjenige einsehen, zu dessen Einsicht sie andern nicht verhelfen können; wenn es stark empfindende, aber doch unberedte Herzen giebt: so ist es wenigstens gewiß, daß beyde eben dadurch, zu einem bloß contemplativen Genusse dieser ihrer Geistesvorzüge verurtheilt, und von einem thätigen Gebrauche derselben zum Besten der Gesellschaft, wodurch allein sie erst recht schmackhaft werden, ausgeschlossen sind.

Bekannte

* c. 44. Ob eamque etiam caussam — juncti sumus. S. 120, 121. Um deswegen ist auch u. s. w.

Bekannte Ideen, die nützlich sind, in ein recht helles Licht zu stellen, ist ein vorzügliches Talent des gemeinnützigen Philosophen. Ganz neue, ungewöhnliche Ideen, besonders im Fache der moralischen und politischen Wissenschaften, sind selten ganz wahr, oder selten sehr nützlich. Hingegen bleiben die bekannten, aber ausgemachten und großen Wahrheiten, unfruchtbar, weil sie nicht deutlich, nicht stark genug gedacht werden. Der, welcher dem Menschen, in dem Vorrathe der Erkenntnisse die er schon hat, weiß Gold zu zeigen, wo er keines vermuthete, bereichert ihn eben sowohl, als der, welcher ihm neue mittheilt, die auch Gold sind.

Ein fünfter Grund * ist von dem Ursprunge der Gesellschaft hergenommen. Auch hier ist die Folge der Gedanken nicht deutlich. Cicero vergleicht die Geselligkeit der Menschen, mit der Geselligkeit der Bienen. Bey dem Anfange der Vergleichung glaubt man, er wolle davon reden, was er an andern Orten des Werkes sagt: daß die Menschen nicht ihres Nutzens wegen in Gesellschaft getreten sind; sondern, von Natur gesellig, ihren Nutzen, durch ihre Vereinigung von selbst befördert gefunden haben. Aber bey dem Schlusse derselben, und durch die Folge, die er daraus zieht, — daß Wissenschaft ohne Gemeinnützigkeit etwas leeres und unfruchtbares ist, — sieht man, daß er die Vergleichung

chung

* Ebendas. Atque ut apum — jejuna videatur. S. 121. So wie die Bienen.

chung in einer eingeschränktern Absicht gemacht hat. Die Bienen, will er sagen, haben zu ihrer Arbeit, den Honigbau; wir zu der unsrigen, das Nachdenken und die Geschäfte. Bey jenen, ist die Fähigkeit zu bauen, eine Folge ihres Instincts in Haufen bey einander zu bleiben. Bey uns, ist der Trieb zum Nachdenken und die Erfindung von Wissenschaften und Künsten, erst eine Folge der gesellschaftlichen Vereinigung, welche selbst keinen andern Grund hat als die Natur. Da also der Mensch, das erste Motif zum Anbau seines Verstandes, durch die Gesellschaft bekommen hat; da von der Gesellschaft allein ihm die Hülfsmittel dazu verschaft werden; da ohne die Vereinigung unter den Menschen, er weder Lust noch Vermögen Einsichten zu erwerben, haben würde: so ist nichts gerechter, als daß er seine Kenntnisse zum Besten der Gesellschaft anwende, in deren Schooße sie erzeugt worden; so muß die gesellschaftliche Verbindung, als das ältere und mehr unmittelbare Werk der Natur, noch höher gehalten werden, als alle Wissenschaft, die erst eine der wohlthätigen Wirkungen jener Vereinigung ist.

* * *

Die Vergleichung zwischen der Tugend der Tapferkeit und der geselligen *, ist weit kürzer, als die zwi-

* Ebendas. Itemque magnitudo animi — immanitas. S. 121. Ein gleiches gilt rc.

schen Geselligkeit und Wissenschaft: sie steht überdieß an einem unrechten Orte, wo sie den Zusammenhang jener ersten Abhandlung unterbricht. Die Ausführlichkeit von dieser ersten wurde ohne Zweifel dadurch veranlaßt, daß unter den Philosophen schon lange eine Streit war, ob das beschauliche oder das thätige Leben das vorzüglichere, und welches von beyden der letzte Zweck des Menschen sey. In jedem Zeitalter haben die Streitigkeiten, welche Aufsehen machen, die Untersuchungen der Schriftsteller und Philosophen auf eine gewisse Seite, nicht immer auf die erheblichste hingezogen. Ueber die andre Frage war nie gestritten worden. Demohnerachtet ist die Entscheidung derselben von eben so großer Wichtigkeit: welche dann nach Vernunft und Erfahrung dahin ausfällt, daß Muth und Tapferkeit leicht in Wildheit ausarten, wenn sie nicht auf der einen Seite, mit dem Anbaue des Verstandes, welcher immer die Sitten mildert, auf der andern, mit strenger Rechtschaffenheit, und mit Achtung gegen die Menschen, verbunden sind.

Die letzten Untersuchungen, welche Cicero aus dem Posidonius anführt *, sind Spitzfündigkeiten der Schule. Die Frage ist unnütz, ob gewisse unanständige Handlungen erlaubt seyn können, wenn man dadurch andern Menschen Dienste leistet. Dieser Fall kann unter vernünftigen Leuten nie vorkommen. Indeß wenn ein

* c. 45. Illud forsitan quaerendum sit — facere sapientem. S. 122. Noch fragt sich, ob die Dienste.

ein vernünftiger Mann unter Narren ist, so muß er sich wohl zuweilen etwas närrisches gefallen lassen, um ihnen nützlich zu werden: er hat es sich aber doch größtentheils selbst zuzuschreiben, daß er sich nicht eine bessere Gesellschaft gewählt hat.

*

Diese Untersuchung über den innern Werth der Tugenden, welche bloß nach den Begriffen derselben angestellt worden, hat mich auf einige aus der Erfahrung geschöpfte Bemerkungen, über den Rang der Tugenden in den menschlichen Urtheilen, geführt.

Jede kann nach einem doppelten Maaßstabe geschätzt werden: entweder insofern sie mehr oder weniger beyträgt, nothwendiger oder entbehrlicher ist, zum allgemeinen Wohl der Gesellschaft, und zum Nutzen und Vergnügen einzelner Menschen; oder insofern sie mehr oder weniger gute Eigenschaften im Menschen voraussetzt, in sich schließt und nach sich zieht.

Die erste Art die Tugenden zu schätzen, wird ihren Werth in den Augen verschiedener Menschen, in verschiedenen Orten und Zeiten, verschiedentlich bestimmen.

Jedem scheint diejenige Tugend des andern am schätzbarsten, die ihm selbst die nützlichste ist; deren wohlthuenden Einfluß er am meisten fühlt. Ein Mensch geringen Standes wird an einem Großen nichts so sehr loben, als daß er nicht stolz sey. Die, welche

diesem Großen an Stande gleich sind, werden ihm daraus kein Verdienst machen: sie werden sogar seine Popularität, wenn er sie nicht durch ausnehmende Vorzüge wieder gut macht, zum Fehler anrechnen.

In jedem Lande, in jeder Periode der Cultur, ist diejenige Tugend am meisten geachtet, deren die Gesellschaft nach ihrer Verfassung und Lage, am wenigsten entbehren kann. Wo diese mit viel offenbaren Feinden zu kämpfen, ihre Sicherheit erst festzustellen, oder sich ein Eigenthum zu erwerben hat: da wird der kriegerische Muth, über alles andre geschätzt werden. Unter einer Menge heimlicher Feinde, und offenbarer Nebenbuhler, und bey einer großen Verwickelung und öfterer Collision ihrer allerseitigen Vortheile, wird die Treue und Redlichkeit nicht in so großer Verehrung stehen als die Klugheit.

Am meisten auffallend aber ist der Unterschied in den Urtheilen, welche über die Tugenden und Fehler desselben Menschen von denjenigen gefällt werden, die mit ihm in verschiedenen Verhältnissen stehen. Anders wird er vom Publicum, und anders von seinen Bekannten beurtheilt; anders von den Vornehmern, von seines Gleichen und Geringern; anders von denen welche ihm zu befehlen haben, und anders von denen welchen er befiehlt. Das Publicum verlangt an einem Menschen hauptsächlich die Tugenden, welche zur treuen Abwartung seines Berufs, und zur allgemeinen Rechtschaffenheit; seine Freunde die, welche zu einem

angenehmen, oder doch zu einem leichten, nicht lästigen Umgange gehören. Die Höhern, weil sie ihres Vorzuges genießen wollen, verlangen von dem Niedrigern, vor allen Dingen, Bescheidenheit; das heißt, ein Betragen, welches zeigt, daß er sie für höher hält. Sie verachten aber zugleich die Schüchternheit. Ein gewisser Muth und eine anständige Dreistigkeit, gelten bey ihnen viel: theils weil der Muth überhaupt eine bey den obern Ständen mehr geschätzte Tugend ist, und der, welcher denselben beweist, dadurch ihnen näher kömmt; theils weil er den Zwang wegnimmt, wodurch der Niedrigere verhindert wird, seine natürlichen Vorzüge unter Höhern zu zeigen. — Die Niedern hingegen, denen die Erhabenheit der Vornehmern immer eine Last ist, verlangen hauptsächlich solche Eigenschaften, welche diese Last erleichtern helfen, also Freundlichkeit, zuvorkommendes Wesen; — und schätzen deswegen, so gut sonst ihre Beurtheilungskraft seyn mag, oft mittelmäßige Menschen unter den Großen hoch, welche ihnen diese Erleichterung verschaffen.

Gewisse Tugenden bleiben verborgen, und werden nur von denjenigen bemerkt, welche mit einem Menschen ganz vertraut umgehen: aber von diesen werden sie auch sehr geschätzt: als Verschwiegenheit, Standhaftigkeit. Andre zeigen sich mehr im gewöhnlichen Umgange, und erlangen allgemeinere Liebe, aber nicht so innige: als Freundlichkeit und Sanftmuth im Gespräche, Heiterkeit des Temperaments. Noch

andre sind vornehmlich in Geschäften sichtbar, als Fleiß und Redlichkeit: diese sind der Grund des guten Rufs eines Menschen, ob sie gleich allein ihm weder warme Freunde erwerben, noch Gesellschafter herbeyziehen.

Der große gemeine Haufe urtheilt von einem Menschen, fast ganz allein nach Gerechtigkeit. Diese Tugend betrift Handlungen, die im Verkehr mit jedem Menschen vorkommen. Ueberdieses hat die Gerechtigkeit mit dem Mein und Dein zu thun, welches dem von seiner Arbeit lebenden Stande das allerwichtigste ist. Endlich ist sie für denselben der einzige Bürge, daß seine Rechte werden in Ehren gehalten werden. Da er wenig Macht in Händen hat, so ist er desto begieriger nach einer Tugend des andern, welche ihm dasjenige freywillig zugesteht, was er durch jene zu erzwingen nicht im Stande ist. Wenn der Handwerksmann von einem Großen günstig urtheilt, so sagt er von ihm: er ist ein guter Zahler; oder, er ist ein räsonnabler Herr. Das Lob, das der Soldat seinem Hauptmanne, der Bauer seinem Gutsherrn ertheilt, ist: er giebt uns das Unsrige, oder, wir haben bey ihm unser Brod.

Unter allen diesen Urtheilen ist dasjenige, welches über einen Menschen von seines Gleichen gefällt wird, das richtigste. Gleichheit ist so gut als kein Verhältniß; es entspringen daraus nicht eigene Beziehungsbegriffe: in dieser Lage wird also mehr auf das

We-

Wesentliche Acht gegeben. Ueberdieses ist die Gelegenheit, Nachrichten über einen Menschen einzuziehen, oder ihn selbst zu beobachten, bey seines Gleichen am häufigsten.

Ueberhaupt und gleichsam im Durchschnitte, werden diejenigen Tugenden, deren Einfluß sich augenscheinlich auf andre erstreckt, dergleichen die Wohlthätigkeit ist, an einem Menschen mehr gelobt, als die, welche entweder nur ihm selbst zu nutzen, ihn zu erheben scheinen, als Wissenschaft nnd Klugheit, oder solche, die andern nur in seltenen Fällen brauchbar werden, als Herzhaftigkeit.

Der zweyte Maaßstab, welcher den Werth der Tugenden darnach bestimmt, inwiefern eine Tugend mehrere in sich schließt oder nach sich zieht, kann entweder auf tugendhafte Eigenschaften, oder auf einzelne tugendhafte Handlungen angewandt werden.

1. Einige Neigungen und Leidenschaften, gute sowohl als böse, sind, wie Saiten, die mit andern in harmonischen Verhältnissen stehen, und durch ihre Ertönung diese alle mit erzittern lassen. Es giebt Leidenschaften, die, wenn sie genährt, oder mit Unrecht befriedigt werden, so viele andre Leidenschaften erwecken, daß dadurch die Stimmung der ganzen Seele verändert wird. Die Befriedigung der unerlaubten Wollust erregt oft die Liebe zur Sinnlichkeit überhaupt; diese den Luxus, der Luxus die Verschwendung; und diese

endlich den Hang zur Ungerechtigkeit. Unter den Tugenden giebt es ebenfalls einige, die gleichsam im Centro vieler andern liegen; und ihre Wirksamkeit in der Seele über eine weite Peripherie ausbreiten. Das ist es, was die Liebe und Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern, zu einer so heiligen Pflicht gemacht hat. Die Zärtlichkeit eines Sohnes gegen seinen alten Vater, giebt dem ganzen Gemüthe desselben einen höhern Grad von moralischer Empfindlichkeit. Unterwerfung gegen unsre rechtmäßigen Obern; Ertragung von Schwachheiten bey denen, die wir lieben, oder denen wir gehorchen sollen; Erkenntlichkeit gegen alle uns erwiesenen Dienste; das alles sind Gesinnungen, die mit der kindlichen Liebe verwandt sind, und zugleich in der Seele genähret werden.

2. Daß der Einfluß einiger Neigungen auf die gesammte Gemüthsfassung größer sey, als der Einfluß anderer, zeigt sich noch deutlicher, wenn man auf die Wirkungen Achtung giebt, welche einzelne Actus, worinn jene sich äußern, auf die folgende Aufführung des Menschen haben.

Es giebt eine Art böser Handlungen, welche, auch nur einmal begangen, das ganze Herz vergiften, den ganzen Character zum schlimmen neigen können; solche, welche die ressorts der Tugend zerstören. Von dieser Art ist bey einem jungen Frauenzimmer die Verletzung ihrer Ehre; bey einem jungen Menschen von niedrigem Herkommen, die erste Dieberey: so ist die

Hand-

Handlung eines großen Betrugs bey allen; dafür wurde bey den Römern, und bey unsern alten Rittern, eine Handlung der Feigheit gehalten. Dieß ist ein zweyter Hauptgrund, warum gewisse Pflichten, und die ihnen zugehörigen Tugenden, einen bald wahren, bald erdichteten Vorrang vor andern bekommen haben: weil man entweder eingesehen oder sich eingebildet hat, daß an der Ausübung derselben die Ausübung aller geknüpft ist.

Der Einfluß von Handlungen dieser Art, über die gesammte folgende Aufführung, beruht, wie mich dünkt, auf folgenden Ursachen.

Erstlich, sie nehmen dem Menschen von der geringern Gattung, die Schaam vor andern; und dem von edlerer Art, die Hochachtung vor sich selbst: zwey Schutzwehren, welche die menschliche Tugend in diesen Lagen braucht.

Zweytens, sie lassen einen heftigern Reitz zurück, die Handlung wieder zu thun. — Der Kützel der sinnlichen Lust, kann, auch bey einem geilen Temperamente, noch unterdrückt werden, so lange dieses nur noch Begierden und Einbildungen erregt hat: aber wenn die Lust genossen worden ist, so wird oft der Reitz unüberwindlich. Andre Laster wirken zwar nicht so unmittelbar auf die Sinne, und die Begierde wird also durch den Genuß nicht so sehr vermehrt. Demohnerachtet kann das Gelingen derselben, (z. E. der Dieberey,

berey, des Betrugs;) und der Vortheil welcher dadurch ist erhalten worden, ebenfalls zur Wiederholung solcher Handlungen, eine stärkere Versuchung werden, als die bloße Vorstellung von diesen Vortheilen, bey dem ersten Verbrechen gewesen ist. Dieses dehnt sich gewissermaßen auf alle Laster aus, welche großen Vortheil bringen. Ist derselbe erhalten worden, ohne daß darauf weder Schande, noch eine innere Unruhe gefolgt wäre: so werden durch eine solche unglückliche Erfahrung, aus welcher ganz unrichtig allgemeine Schlüsse gezogen werden, die moralischen Principia wankend: die Schätzung des Lasters und der Tugend wird verändert; das Gewissen irre geführt; und auf diese Weise der Grund zum Verderbnisse des ganzen Characters gelegt.

Eben so giebt es einzelne gute Handlungen, welche einen ähnlichen Einfluß auf die Verbesserung des Characters überhaupt haben; solche die den Menschen auf einmal gleichsam umzukehren, und ihm die Tugend in einem Lichte zu zeigen im Stande sind, in welchem er sie bisher nie gesehen hatte. Eine große Aufopferung, welche dem Menschen zu erleichtern, oder sie ihm abzunöthigen, sich viele Umstände vereinigten, ist oft der Zeitpunkt gewesen, wo ein selbstsüchtiger, eigennütziger Mensch großmüthig zu werden angefangen. Ein Actus der Selbstverleugnung, kann oft die Herrschaft über eine Leidenschaft gründen: einer von großmüthiger Liebe gegen einen Feind, kann oft in unserm Herzen, eine wahre Freundschaft stiften.

Die

Die Beyspiele hiervon sind nicht selten; und zwey unstreitige Ursachen davon sind: erstlich weil der Mensch nicht gerne etwas unvollkommen und halb thut, und ein Werk das er als angefangen betrachtet, lieber vollendet, als ein neues anfängt; zweytens, weil er in seinen eigenen Augen durch eine gute Handlung, besonders die etwas heroisches hat, empor gehoben wird, und in dieser Höhe, das Laster niedriger als zuvor, und sich zur Ueberwindung desselben gestärkt findet.

Aus den bisher betrachteten Beziehungen nun entsteht die Verschiedenheit der Moral für verschiedene Geschlechter, Alter, Stände. Die Ausschweifungen der Liebe, können das Herz eines jungen Mannes vergiften: aber doch sind viele ausschweifende Jünglinge, die bravesten Männer geworden. Ein liederliches Weib ist größtentheils durchaus böse. Um deswillen ist also Keuschheit, die Tugend des weiblichen Geschlechts.

Häuslichkeit und Arbeitsamkeit, sind für den gemeinen Mann schlechterdings nöthig, sowohl wenn er nicht zu Grunde gehen, als wenn er nicht in Unsittlichkeit versinken soll. Daher sind dieses seine höchsten Tugenden, so wie Ueppigkeit und Verschwendung seine größten Laster.

In den obersten Classen, wird es nicht nur für erlaubt gehalten, seinem Vergnügen nachzugehn; sondern auch für rühmlich, seine Zeit und seine Reichthümen, zu solchen Vergnügungen, woran viele Theil neh=

nehmen können, anzuwenden. Hier hingegen ist der Geitz, welcher den Geringern zu Gute gehalten wird, ein äußerst verhaßtes Laster. Mit Macht verbunden führt es unvermeidlich zu Ungerechtigkeiten: mit Reichthum verbunden, ist derselbe äußerst niederträchtig. Der Mittelstand wird weder bloß seines Aufwandes, noch seiner Sparsamkeit wegen gelobt. Er ist auch darinn am glücklichsten: daß bey ihm auf die wesentlichsten Tugenden, Verstand und Wohlthätigkeit am meisten gesehen, seine Achtung in der Gesellschaft am meisten darnach bestimmt wird.

Aber in allen Ständen, hat, nach diesem letzten Maaßstabe, die Gerechtigkeitsliebe, einen hohen Rang, weil sie fast mit jeder Tugend verbunden ist; weil, wenn sie das ganze Betragen des Menschen beherrscht, sie ihn durchaus gut voraussetzt, oder dazu macht. Es kann einer sehr viel Herz haben, und ein schlechter Mensch seyn: aber er kann nicht immer das Recht erkennen, lieben, und ihm fest anhangen, ohne zugleich klug, mäßig und tapfer zu seyn.

Anhang
einiger Betrachtungen über das Angebohrne und das Freywillige in den menschlichen Tugenden. Siehe S. 74.

Worinn sind Talente und Tugenden unterschieden? Ist die Klugheit, ist die Größe der Seele mehr das eine, oder das andre? Welches sind die Gränzen zwischen den Eigenschaften, welche gelobt werden, weil sie den Menschen nützlich oder angenehm machen; und zwischen denen, die ihm eigentlich als Verdienst zugeschrieben werden?

So viel ist ausgemacht, daß im Character angebohrne Anlagen sind, wie in den Fähigkeiten. Es ist um nichts ungereimter, zu sagen, daß die Natur alle Menschen in Absicht der Talente, gleich gemacht habe, und aller Unterschied unter den Köpfen, bloß von Erziehung, Regierungsform, oder eigener Bemühung herkomme: als es ist, diese angebohrne Gleichheit, in Absicht der Tugenden zu behaupten. Jeder der mit Kindern umgeht, merkt, eben so deutlich und eben so frühzeitig, einen Unterschied zwischen ihnen, in Absicht des Eigensinns, der Habsucht, des Stolzes, der Schadenfreude: (welche eine schlechte Art von Stolz ist,) als in Absicht des Gedächtnisses, der Fassungskraft und der Lernbegierde.

Nichts

Nichts destoweniger hat die Empfindung, (die wenn sie allgemein ist, der richtigste Führer im Moralischen ist,) die Menschen darauf geleitet, gewisse schätzbare Eigenschaften der Seele mehr als freywillig anzusehen, und sie mit dem Namen der Tugenden vorzüglich zu belegen; andre hingegen mehr als Gaben der Natur zu betrachten. Die Achtung der Menschen, richtet sich nicht immer nach diesem Unterschiede, aber ihr Tadel richtet sich darnach. Sogar sind gerade die Vorzüge, welche man für angebohrne hält, diejenigen welche den Menschen in den Augen andrer am meisten erheben: und hingegen sind es die Mängel, die man ihm selbst schuld giebt, welche ihm die größten Vorwürfe zuziehen.

Ohne mich jetzt auf die Erklärung dieser Sonderbarkeit einzulassen, will ich nur den Satz selbst feste stellen: daß nämlich einige der Vollkommenheiten des Geistes so angesehen werden, als ob sie mehr in den natürlichen Anlagen, als in der Bearbeitung des Menschen selbst, andre, als ob sie mehr in dem Fleiße des Menschen, als in den Anlagen ihren Grund hätten; — und daß man fast alle vorzüglichen Eigenschaften des Verstandes zu den erstern, die des Willens zu den letztern rechnet. Daher unter den vier Haupttugenden der Alten, die Klugheit am wenigsten, wahre moralische Tugend zu seyn scheint.

Ist dieses Urtheil richtig? aus welchen Gründen, nach welchen Kennzeichen, kann man überhaupt das Frey=

Freywillige in den guten Eigenschaften und Thaten des Menschen, von dem Natürlichen unterscheiden? Hier sind einige wenige flüchtige Betrachtungen über diesen Gegenstand, welche vielleicht andre zu einer genauern und vollständigern Untersuchung desselben reitzen.

1. Alles was der Mensch bey sich selbst ausrichten kann, geschieht entweder durch Principia, oder durch Uebung. — Gewisse sich festsetzende Begriffe und Wahrheiten, von dem, was zur Glückseligkeit gehört, werden Leitfäden, woran eine Menge andrer Ideen und Neigungen sich reihen. — Oeftere Wiederholungen gewisser Handlungen, können einen Hang geben, auch da, wo keine deutlichen Grundsätze Einfluß haben.

Uebung entsteht hinwiederum aus Principien oder aus Nachahmung: das heißt, wenn man eine Handlung oft wiederholet, so geschieht es entweder, weil man die Absicht hat, sich die Fertigkeit derselben zu erwerben, und also, weil man sie für nothwendig zu seiner Bestimmung erkennt; oder weil man sie sehr oft von andern geschehen sieht, in welchem Falle man entweder durch das Ansteckende des Beyspiels veranlaßt wird sie anzunehmen, oder durch die Begierde zu gefallen bewogen wird, sie nachzumachen. Im ersten Falle ist Uebung ein untergeordnetes Mittel: im andern steht es in der Gewalt des Zufalls oder andrer Menschen. Aus dem Grunde werden die Eigenschaften, die Handlungen, welche aus Principiis unmittelbar herkommen, als

dem Menschen eigener, das heißt, als freywilliger, und folglich als verdienstlicher oder verschuldeter angesehen, als die aus Uebung entsprungenen.

Weil nun auf die Fähigkeiten mehr, Uebung, auf die Neigungen mehr, Grundsätze, Einfluß haben: so scheinen schon deswegen, Vollkommenheiten und Mängel in den letztern, der Zurechnung fähiger.

2. Man hat weit öfter, Leute von schlechtem Character sich bessern, oder gute sich verschlimmern gesehen, als Unfähige Genie bekommen, oder die Verständigen dumm werden. Die Eigenschaften des Verstandes scheinen also unveränderlicher, mehr in der Organisation gegründet, und deswegen einer freywilligen Ausbesserung und Vervollkommnung weniger fähig.

Ferner, aller Fleiß, den man anwendet, seinen Verstand zu bilden oder zu bereichern, entsteht erst aus Neigungen des Willens. — Eine richtige Lenkung des letztern muß also vorhergehen, ehe der Mensch geflissentlich an seiner Aufklärung arbeitet. Man schreibt daher das, was in erhöheten Geistes-Fähigkeiten tugendhaftes liegt, denjenigen Neigungen zu, welche die Bewerbung um dieselben veranlasset haben: — diese mögen nun in Folgsamkeit gegen Eltern und Lehrer, in der Begierde sich gemeinnützig zu machen, oder in der vernünftigen Sorgfalt für sein Glück bestehen.

3. Die Klugheit besteht aus zwey Stücken: aus der natürlichen, mindern oder größern Kraft, Begriffe zu fassen und zusammen zu setzen: und dann aus dem Ueberlegtseyn, der Aufmerksamkeit, dem Hange zum Nachdenken. Das letztere ist es eigentlich, was das moralische in der Klugheit ausmacht. Weil es aber mit dem ersten so verbunden ist, wie in allen Fällen die eigentliche Tugend mit den Vorzügen des Menschen überhaupt: so läßt sich, wenn Klugheit gefordert, oder gelobt wird, nicht immer genau bestimmen, welches von beyden man zum Gegenstande habe. Der Effect des Ganzen, verständige Handlungen, werden geschätzt und vorgeschrieben, ohne daß man genau untersucht, wie viel dazu, bloß die Fähigkeit des Menschen, wie viel die freywillige Anwendung derselben beytrage.

4. Wenn man die bey klugen Handlungen zugleich wirkenden Erkenntnißkräfte, von einander absondert: so zeigt sich das, was in denselben freywillig ist, auf eine etwas bestimmtere Weise.

Die Sinne und die Fähigkeit zu empfinden, welche die Quellen aller Ideen sind, kann keiner sich geben dem sie fehlen. Die, welche man hat, lassen sich nur wenig verbessern oder schärfen. Dieß ist der Punkt, wo unsre Seelenkräfte am stärksten an die Organisation gefesselt sind; und wo unsre Vorzüge ihren Ursprung von ersten Geschenken der Natur oder der Vorsehung, am deutlichsten zeigen. — Indessen, so wenig die Empfindungsfähigkeit von des Menschen Fleiße oder Ver-

wahrlosung abhängt: so ist sie doch so nothwendig, daß man oft das Unverschuldete ihres Mangels verkennt oder vergißt, und den Menschen, welcher um dieses Mangels willen unschicklich handelt, verachtet oder tadelt. Vernünftiger Weise aber kann man eigentlich nur tadeln, daß er Handlungen vornimmt, zu denen er nicht die Fähigkeit hat. Blinde und taube Leute, wenn sie doch an allen gesellschaftlichen Vergnügungen Theil nehmen wollen, werden leicht verächtlich. Der Mangel innerer Empfindlichkeit, setzt noch weit mehr der Geringschätzung aus, weil es nicht so deutlich einleuchtet, daß auch hierzu ein Sinn gehöre, den die Natur geben muß.

Nichts kann gegen diese ungünstige Beurtheilung schützen, als die Erkenntniß von diesen Mängeln; und die Enthaltung von allen den Geschäften, die Vermeidung aller der Gelegenheiten, wo die entgegenstehenden Fähigkeiten unumgänglich erfordert werden.

Das Gedächtniß ist schon mehr, der Schärfung oder der Vernachläßigung fähig. Auch pflegt man dem, der etwas vergißt, welches ihm aufgetragen worden, diese Vergessenheit als eine Untugend anzurechnen; in der Voraussetzung, daß, wenn er aufmerksamer oder nachdenklicher gewesen wäre, er es sich hätte einprägen, oder zu rechter Zeit wieder zurückrufen können. Daher werden auch Vergessenheitsfehler bestraft: obgleich gelinder. Das was eigentlich gefordert wird, was freywillig scheint, ist, Aufmerken zu der Zeit, wenn die

Sache

Sache gefaßt werden soll; und öftere Wiederholung, nebst der Vermeidung zerstreuender Ideen. Damit aber ist doch immer eine Naturgabe vermischt, deren Beytrag nie genau berechnet werden kann, nämlich, die Stärke des ersten Eindrucks, die mögliche Intension der Aufmerksamkeit, vielleicht auch eine eigene Anlage zur Festhaltung gefaßter Ideen.

Nachdenken und Ueberlegung sind, in dem verständigen Theile der Seele, am meisten unter unsrer Herrschaft. Das heißt, es hängt von uns ab, (so weit man dieses sagen kann, ohne sich in die unauflösliche Frage von der Freyheit einzulassen,) wie lange, wie oft wir an etwas denken; ob wir bey einem Gegenstande aushalten, oder uns zerstreuen, wenigstens, ob wir den Zerstreuungen nachgeben, oder uns immer wieder von denselben sammeln wollen.

Wer die Klugheit eines Menschen, das heißt, den in seinen Handlungen und Reden sich zeigenden Verstand, als moralische Tugend beurtheilen will: muß untersuchen, ob dieser Mensch seine Fähigkeit, nach Maaßgabe der Wichtigkeit der Angelegenheit gebraucht; wie lange, wie ununterbrochen er sein Nachdenken darauf gewandt, wie sehr, oder wie wenig er Leidenschaften, zum Beyspiele, dem Hange zum Vergnügen, nachgegeben habe, um sich von der Ueberlegung derselben abhalten zu lassen. Was nach solchen Ueberlegungen, der natürliche Verstand jedes Menschen ihm eingiebt, das ist so klug gehandelt, als es der Himmel von ihm fordert:

dert: aber es ist nicht immer so klug, daß die Welt sich damit begnügt. Diese urtheilt gewöhnlicher Weise, und in der That oft nothwendiger Weise nach der Wirkung. Nur vertraute Freunde, nur Beobachter der menschlichen Natur lassen sich darauf ein, die Ursachen aus einander zu wickeln; und das, weswegen der Mensch Mitleiden verdient, von dem abzusondern, was ihm Tadel zuziehen kann.

5. Eine jede merkliche Verbesserung unsrer selbst kömmt immer zuerst, von einem äußern Anlasse. Eine Bekanntschaft, ein Buch, Unglücksfälle, die Veränderung des Orts; alles das giebt der Seele einen Stoß, um die Richtung ihrer Neigungen, und ihrer Activität zu verändern.

Dieß ist es, was die Vorsehung thun muß; dieß ist, was die alten Theologen die Gnade nannten, oder unter diesem Worte hätten verstehen sollen. Wenn ein Mensch nicht mehrere Dinge zur Vergleichung vor sich hat, so kann er auch nicht wählen. So lange er aber nur eine einzige Art des Seyns, nur Einen Gang seiner Fähigkeiten und Neigungen kennt, den, zu welchem er von Jugend auf durch seine fehlerhafte Natur und eingeschränkte Erziehung, gewöhnt worden: so hat er in Absicht moralischer Eigenschaften und Aufführung, nichts zur Vergleichung vor sich. Die veränderte Richtung oder Geschwindigkeit, muß bey jeder Bewegung von einer fremden Kraft herkommen. Wenn aber der Mensch, in den Bewegungen seines Gemüths, diese neue Richtung be-

bekommen hat; wenn er, durch welche Ursache es immer wolle, aus seinem gewohnten Zustande herausgerissen, und auf kurze Zeit zu edlern Ideen, und großmüthigern Handlungen, als seiner bisherigen Gemüthsfassung gemäß war, bewogen worden: dann ist es sein Werk, zu vergleichen, zu wählen; zu finden, welches die bessere Gesinnung, die bessere Aufführung sey; sich bey dieser zu erhalten, die Schwierigkeiten, welche er dabey findet, zu überwinden, die Reitzungen, welche ihn zur alten zurückrufen, abzuweisen.

6. Die Handlungen, die aus der Merschenliebe herfließen, werden als Pflicht gefordert, weil man voraussetzt, daß man den Grad der Zuneigung in sich erwecken könne, welcher ihr Principium ausmacht. Zu den Betrachtungen, welche ich oben hierüber angestellt habe, ist noch dieß einzige hinzuzusetzen. Je länger, mit je reiferem Verstande, wir uns und andre Menschen betrachten: desto mehr treten wir in den Stand der Gleichheit mit ihnen, welcher der Liebe günstig ist. Sie steigen um einige Stufen in unsrer Achtung empor: wir sinken etwas herab. Dieß ist es, was den Haß eines Menschen gegen andre bey den kleinsten Veranlassungen hervorbringt, oder anflammt, wenn er sich sogar weit über sie weg setzt. Und gerade diesen Stolz, kann der Mensch, durch seinen freyen Willen, das heißt, durch sein Nachdenken, am leichtesten unterdrücken.

7. Grundsätze haben am meisten Gewalt über Neigungen: — Leidenschaften verlangen, daß sich

Uebung ihnen entgegensetze. Daher können Grundsätze dem Eigennutze und der Herrschsucht wehren, und also gerecht machen: aber sie können nicht dem Zorn, der Geschlechtsliebe, der Rachsucht Einhalt thun, wenn diese Affecten einmal entflammt sind; noch ihre Entstehung hindern, wenn das Temperament sehr reitzbar ist. Um dieß zu erhalten, müssen Anstalten gemacht; die Versuchungen müssen geflohen, gegenseitige Vorstellungen erweckt, dem Körper selbst müssen neue Beschäftigungen gegeben werden.

8. Alles was eigentlich Uebung der Seele, in Sachen die zur moralischen Tugend gehören, heißen kann, ist immer mit Uebungen des Körpers verbunden. Wo die letztern nicht statt finden, da besteht die erstere, in nichts als in einer öftern Wiederholung der Grundsätze. Es giebt Uebungen der innern Organe, wie der äußern. So ist es eine für den Zerstreuten, sich immer wieder zu sammeln. Man fühlt jedesmal die Anstrengung der Fibern, wenn man zu seinem vorgesetzten Gegenstande zurücke kehrt, und dann wieder den Nachlaß, wenn man von ihm abkömmt. Durch das öftere wiederholte Spannen der Saiten, verlieren sie endlich die unglückliche Leichtigkeit sich zu verändern, und lernen in einem Zustande aushalten, durch welchen die Seele in ihren freywilligen Operationen weniger gestört wird.

Tapferkeit, verlangt die Uebung beyder Organe. Der äußere Körper muß abgehärtet werden: sonst hal-

ten

ten die muthigen Gesinnungen nicht aus. Wer friert, hungert, leidet, höret auf zu denken: und wer nicht mehr denkt, oder nicht scharf, lebhaft denkt, ist zur Ausübung keiner schweren Tugend mehr fähig; er ist nicht mehr Geist. — Es ist aber auch gleichsam eine Abhärtung des innern Nervensystems nöthig, das geheime Zittern, welches von der Gefahr hervorgebracht wird, zu verhindern, den Pulsschlag in Ruhe zu erhalten. Der ganze Körper muß in einen Zustand der Anstrengung und des Gegenstrebens gegen etwas versetzt werden, welcher dem Widerstande, den die Seele leisten will, analogisch ist.

Wenn man einen Schmerz verbeissen kann, indem man die Zähne zusammenknirscht, die Faust schließt, die Muskeln steift: so muß eine ähnliche Anstrengung auch beytragen, die Furcht zu überwinden. Oeftere Versuche dieser Art, unterstützt auf der einen Seite durch Gesundheit und frisches Blut, auf der andern durch Grundsätze, können endlich den Muth in der Seele selbst befestigen.

9. Alle Unterlassung kann eher eine Folge bloßer Vorsätze seyn, als das Thun. Dieß erfordert Kraft, welche man sich nicht geben kann: jene erfordert das Zurückhalten der Kraft, wozu man nur den Willen nöthig hat, und also Grundsätze die den Willen bestimmen. Daher die Gerechtigkeit die unerläßlichste Tugend ist, weil sie ganz in Unterlassungen besteht. — Zuneigung ist schwerer einzupflanzen, wo die Natur den Saamen

dazu nicht gegeben hat, als Abneigung und Abscheu zu mäßigen. Diese sind nie von der Natur, sondern immer Folgen erfahrner Leiden, Beleidigungen, Schmerzen; und der Furcht vor ähnlichen. Zu lieben im vorzüglichsten Verstande, wenn sich kein Trieb des Herzens findet, ist unmöglich: nicht zu hassen, ist möglich. Zu jenem gehöret eine uns einleuchtende Liebenswürdigkeit, wozu dem Objecte die Eigenschaften, oder uns die Empfindungsfähigkeit fehlen können: zu diesem gehöret nur, daß das Object, und daß wir in Ruhe sind; und in dieses Verhältniß können wir gegen alle Dinge kommen. Gerechtigkeit aber entsteht aus einer Seele ohne Haß.

10. Ueberhaupt ist der Zustand der Gleichmüthigkeit, des Gleichgewichts der Leidenschaften, der Zustand der Ruhe, der Besonnenheit, derjenige, von welchem man glaubt, daß er am meisten in des Menschen Gewalt stehet, und der eigentlich das Ziel seiner freywilligen Bestrebungen seyn soll. Auf welche Seite den Menschen die Eindrücke der Dinge alsdann bewegen sollen, wenn er selbst auf keine Seite hängt, das kömmt auf die Natur dieser Gegenstände an. Wenn es aber dieser ihre Natur und Beschaffenheit allein ist, welche die Liebe oder den Widerwillen des Menschen erregt, nicht eine von ihm schon vorgefaßte Meynung oder Leidenschaft: so sind diese Neigungen gerecht, denn sie sind der Wahrheit angemessen; sie sind also löblich, oder sie sind unschuldig. Der Ausschlag den die Waage giebt, welche vorher, ehe die Gewichte auf ihre Schaalen gelegt

legt worden, richtig inne gestanden hatte, mißt allemal die Schwere derselben ab: und ihre Entscheidung ist gerecht.

II. Ohnerachtet der Unterschied zwischen den angebohrnen und erworbenen Eigenschaften in den bisher entwickelten Begriffen so deutlich ist; und ob es gleich nicht weniger deutlich ist, daß sie nach der Gerechtigkeit nicht gleich geschätzt werden sollen: so ist es doch bey den wirklichen Handlungen des Menschen unmöglich, ihren ganzen Werth in diese beyden Elemente von Natur und Fleiß aufzulösen, und das was überhaupt Achtung, und was eigentlich Lob verdient, von einander zu trennen. Man ist sogar in Gefahr, wenn man dieses thun will, die Tugend selbst zu verunstalten, und das Bestreben derer mißzuleiten, die darnach trachten. Um deswillen haben die Alten, glaube ich, recht, wenn auch nicht metaphysisch genau verfahren: wenn sie in ihrer Moral beydes auf gewisse Weise vereinigen, und alles das was löblich ist, was die Natur des Menschen veredelt und ziert, mit demselben Wort, Tugend nennen. Immer mit der Einschränkung, daß ein Theil solcher Tugend, ein Geschenk des Himmels, ein anderer, Frucht eigenes Bestrebens sey. Und beyde Theile finden sich, zwar nicht in gleicher Proportion, aber gewiß, in jeder Tugend.

Zu dieser Abhandlung will ich noch die Entwickelung zweyer Ideen hinzusetzen, deren Gegenstände mit dem Inhalte derselben zusammenhängen: der einen, von der moralischen Kraftlosigkeit; der andern, von dem bey

einigen

einigen Menschen wahrzunehmenden Widerspruche ihrer Aufführung mir ihren Einsichten.

I.

Es giebt zweyerley moralische Hauptfehler. Der eine ist, wenn man das Gute nicht will; der andre, wenn man das Gute will, und nicht thun kann. Das erste ist entweder eine Folge des Irrthums, — man kennt das Gute nicht; — oder es ist der äußerste Grad der Sklaverey, unter der Sinnlichkeit und ihren Begierden. In diesem Stande der Sklaverey, hat die Seele, so zu sagen, gar keine eigenen Ideen, — keine Triebe, die aus ihrer Natur als der Natur eines Geistes herkämen; ihre ganze Thätigkeit ist, die von Außen ihr mitgetheilte, und zwar von einem kranken übel constituirten Körper, und von einem verderbten Zeitalter. Der zweyte Fall findet statt, wenn zwar beyde Grundkräfte im Menschen wirksam sind, aber das Sinnliche, das Materielle die Oberhand hat. Alsdann sind Begriffe vorhanden von einem Gute, welches höher ist, als das, wonach man strebt: und doch läßt man von diesem Bestreben nicht nach, und opfert ihm jenes höhere Gut auf. — Alsdann ist ein Verlangen nach einer solchen Art zu seyn, oder zu handeln, welche man für die rechte, die vollkommene hält: und doch thut man nichts, seine Handlungsweise, oder seine Gemüthsverfassung zu ändern. Ein geheimer innerer Zug hat die Richtung, auf die Seite der Gerechtigkeit, des Edelmuths, des wahren Anstandes: und ein entgegengesetzter stärkerer

macht,

macht, daß unsre Hand, unsre Zunge sich zur Ausübung der Ungerechtigkeit, zu Handlungen niedriger Habsucht, zu leichtsinnigen oder verläumderischen Reden bewegen.

Diese Schwäche des innern Principiums, welches nicht durchdringen kann durch die Hindernisse, die ihm Sinnlichkeit, Gewohnheit, die allgemeine Meynung, die Beyspiele andrer, die Furcht lächerlich zu werden, entgegenstellen: ist ein sehr gemeiner Feind menschlicher Glückseligkeit. Und gerade für diese Schwäche, so wie für die körperliche, sind die wenigsten Hülfsmittel. Verdorbene Säfte können verbessert, verwundete Glieder geheilt werden. Aber eine durchaus schwache Constitution stark zu machen, ist über das Vermögen der Kunst. Wer das Gute noch nicht kennt, oder von den Leidenschaften blindlings fortgerissen wird, kann entweder durch Belehrung auf den rechten Weg gebracht, oder durch eigene und fremde Zucht zurück gehalten werden. Aber wer selbst seine Fehler einsieht, haßt, und doch nicht abstellen kann; wer anders redet, anders sich geberdet, anders handelt, als er will, als er das Bild davon in der Seele hat: wie soll dem geholfen werden?

Nur zwey Mittel giebt es: die Kraft muß gestärkt; die Last welche von jener bewegt werden soll, muß gemindert werden.

1. Tugendhafte Grundsätze bekommen mehr Gewalt, wenn sie mehr durchdacht werden, wenn sie aufhören, solche Sittensprüche zu seyn, die bloß mit dem

Ge-

Gedächtnisse gefaßt worden, und anfangen sich in das ganze System unsrer Ideen zu verweben, mit allen unsern Ueberlegungen, unsern Beobachtungen über die Natur und uns selbst, zu vereinigen. Nur die Moral hat einige Gewalt über den Menschen, welche ihre Vorschriften auf Kenntnisse der Welt und der menschlichen Seele baut. Und nur auf den Menschen hat sie einige Gewalt, welcher ihre Vorschriften durch eigene beständige Aufmerksamkeit auf sich selbst, theils bestätigt, theils nach seiner besondern Natur und seinen Umständen, näher zu bestimmen lernt. Eine einzige gemeine moralische Sentenz, welche ein Mensch vielleicht von Jugend auf auswendig gewußt hat, ist, wenn dieselbe sich irgend einmal durch die Begebenheiten seines eigenen Lebens, ihm als einleuchtend wahr dargestellt hat, von solcher Zeit an oft wirksamer auf das Herz und zur Besserung dieses Menschen geworden, als zuvor ganze Lehrbücher der Moral, deren Sätze er bloß mit dem Verstande gefaßt hatte.

2. Was die Hindernisse betrift, die jenen moralischen Triebfedern entgegenwirken, so können einige derselben so übermächtig seyn, daß man die Hofnung aufgeben muß, sie zu überwinden, und man nur suchen muß, sie zu fliehen. Andre können durch anhaltendes Gegenstreben, durch immerwährendes Festhalten der Grundideen, durch immer wiederholte Versuche diese in Ausübung zu bringen, endlich auf die Seite geschaft werden.

Es

Es sey mir erlaubt, ein Gleichniß zu wiederholen, welches ich oben bey einer andern Gelegenheit gebraucht habe, welches aber meine Begriffe in dieser Materie, besser als jedes andre, ins Licht setzt. Unter den Leuten welche falsch singen, sind einige, die haben keinen reinen Ton, so wenig in ihrem Gehör und in ihrer Seele, als in ihrer Kehle: sie denken sich falsche Töne, sie singen falsche. Andere haben ein richtig musikalisches Gehör und Gefühl, sie empfinden was falsch und rein ist; aber durch einen Fehler in dem Werkzeuge der Stimme, können sie die Töne nicht so hervorbringen, wie sie sich dieselben dachten, und wie sie ihr Ohr fordert. Einige Organe sind von der Natur so verwahrloset, daß ihrem Unvermögen nie abzuhelfen ist: andre werden nach und nach gleichsam unter die Herrschaft des Ohrs, der Einbildungskraft und des Willens gebracht. Indem diese Personen sich immer wieder den Ton deutlich vorstellen, welchen sie singen wollten und nicht trafen, und indem sie immer von neuem versuchen: so glückt es ihnen endlich einmal; und nach und nach können sie durch Vorsatz bewirken, was anfangs nur der Zufall gelingen ließ.

So ist es mit allen Gliedern, so ist es noch mehr mit den unsichtbaren Organen des Körpers, durch welche beyde unser Reden und Thun zuletzt bestimmt wird. Sie nach der Wahl des Besten, nach dem Ideal der Vollkommenheit, oder mit andern Worten, nach den Grundsätzen der Tugend zu lenken, das ist nicht sogleich in unserer Gewalt, als dieser Wille, diese Grundsätze in der

Seele

Seele vorhanden sind. Es sind oft wiederholte Versuche nöthig, sein Verhalten diesen seinen Ideen anzupassen. Man muß, so zu sagen, das eine Auge auf sein Inneres richten, um zu empfinden, wie man handeln soll, und das andere auf sein Betragen selbst, um zu bemerken, ob man so handele. Die Leidenschaften, welche auf der Stelle, in dem Laufe der Action selbst, entstehen, und die Grundsätze, gerade zur Zeit da wir sie ausüben sollen, verdunkeln, müssen in ihrem Ursprunge aufgesucht werden, damit wir sie nach und nach vorhersehen, und schon ehe die Gelegenheit da ist, bestreiten lernen. Die Beobachtung, wo es uns gelungen ist, unsern Vorsätzen treu zu bleiben, wo wir davon abgewichen sind, muß uns immer genauer mit dem Verhältnisse unserer moralischen Kräfte gegen unsre Umstände, bekannt machen, damit wir wissen, welches unsre am meisten bloßgestellten Seiten, welches die für uns zu mächtigen Versuchungen sind. Auf diesem Wege gelangt der nachdenkende, das Gute liebende Mann, endlich dahin, das Bild der Vollkommenheit, welches seinem Geiste eingeprägt ist, auch in seinem Betragen auszudrücken: obgleich nicht mit Gewißheit voraus zu sehen ist, wie weit er es bringen wird; und ob gleich gewiß ist, daß zwischen seinen Vorsätzen uud seinem Thun immer noch eine Verschiedenheit bleiben wird.

II.

Es giebt gewisse Menschen, deren Wille und Verstand, deren Begriffe und Sitten in gar keinem Zusam-

sammenhange mit einander zu stehen scheinen. Sie sind ganz andre Menschen, wenn sie untersuchen, und andere, wenn sie handeln: tiefsinnige, erhabene Moralisten in der Stunde der Betrachtung; die gemeinsten, zuweilen die schlechtesten Menschen, im gesellschaftlichen Verkehr oder im Umgange.

Wenn wir von dieser auffallenden Erscheinung ausgehen, um in dieser Rücksicht die Menschen überhaupt zu beobachten, so werden wir finden, daß etwas ähnliches, nur in ungleichem Grade, uns allen widerfährt. Jedermann ist in den Zeiten des Nachdenkens nicht ganz derselbe, der er in Gesellschaft oder in Geschäften ist. Die Veränderung des Zustandes ist merklich, wenn der Mensch aus einer dieser Lagen in die andere übergeht. In der ersten ruhen die Leidenschaften, die Erkenntnißkräfte werden angestrengt. In der andern läßt die denkende Kraft nach: und so kommen die gemeinen Begriffe, die aus Gewohnheit angenommenen, oder durch das Beyspiel veranlaßten Maximen in die Seele zurück; ungefähr so wie alte Mährchen, und abgedroschene Scherze, sich wohl bey Tische oder in einer lustigen Gesellschaft wieder in unserm Andenken erneuern, indeß sie uns nie in den Sinn kommen, wenn wir fürs Publicum arbeiten, oder mit Höhern reden. Dahingegen werden die Leidenschaften rege, sobald wir unter andern auftreten. Der eine Mensch bekömmt einen Vorzug; er erregt unsre Eifersucht: der andre beweist uns Gleichgültigkeit oder Verachtung; er macht uns unwillig oder niedergeschlagen. Dieß sind Leidenschaften, welche im Umgange Veranlassungen finden sich

zu regen. Andre kommen in Geschäften vor: und diese sind heftiger. Man will seine Macht behaupten, man will Ehre einlegen, man will gewinnen, man ist für die eine Parthey stärker eingenommen. Alles das macht, daß die Waage zwischen dem denkenden und dem begehrenden Theile der Seele, fast niemals inne steht. In den geschäftigen Zeiten des Lebens, schlägt sie auf die Seite der letztern aus. Empfindungen, Wünsche, Begierden, Leidenschaften, diese sind es vornehmlich, welche alsdann uns in Thätigkeit setzen: unsre Ideen ruhen, oder es sind nur die gemeinsten, die leichtesten, die ältesten, welche zum Vorschein kommen. In der Zeit der Betrachtung, ist das Uebergewicht auf der andern Seite. Unsre lebendige Kraft zeigt sich alsdann, durch die schnellere Abwechselung mehrerer und schwererer Ideen; durch die größere Ueberzeugung von der Wahrheit allgemeiner Sätze; durch die Uebersicht entfernterer Gründe oder Folgen: hingegen sind die Neigungen, welche alsdann entstehen, einfach und unschuldig, oder schwach und gemäßigt. Der Verstand wacht: der Wille ruht.

Es ist klar, daß der Abstand zwischen diesen beyden Zuständen, um so viel größer wird, je abstracter, selbst je erhabener das Denken in dem einen Falle; und je verwickelter das Geschäft, oder je ausgelassener die Gesellschaft, in dem andern Falle ist. Die Anstrengung welche zu dem ersten nöthig ist, zieht um so viel mehr die Seele von allen Gegenständen der Sinne und der Empfindung, während der Speculation, ab: sie läßt aber auch eine um so viel größere Schlaffheit in der an-

andern Periode nach sich: — woraus entsteht, daß dieser so tiefdenkende Mann, wenn er zu den gemeinen Angelegenheiten des Lebens, oder den Unterhaltungen des alltäglichen Umgangs zurückkehrt, oft nicht den gewöhnlichen Grad des Nachdenkens andrer Menschen mitbringt. Ueberdieß kann er von diesen seinen tiefsinnigen Betrachtungen, selbst wenn sie auf das Moralische gehen, weniger Gebrauch im Leben machen. Zu weit verfolgte, zu künstlich angelegte Untersuchungen, lassen sich zu schwer auf die kleinen Vorfälle und minder wichtigen Verhältnisse des geselligen Lebens anwenden. Die Weisheit welche wir in der Studierstube gesammelt haben, ist zu hoch, als daß sie uns auf den Markt, in das Gesellschaftszimmer, unter den großen Haufen begleiten, und auch dort uns anführen könne.

Auf der andern Seite, je verwickelter, mit je mehr Gewinn oder Gefahr verbunden, je abhängiger vom Zufalle und von andern Menschen die Geschäfte sind: desto größer wird die Anzahl der Leidenschaften, welche auf den Menschen einstürmen, desto mannichfaltiger die Collisionen, welche ihn in Verwirrung setzen. Um desto schwerer wird ihm also auch die deutliche Erinnerung an die Grundsätze, welche sein Nachdenken als Regeln seiner Aufführung gefunden hatte; desto schwerer die kraftvolle Ueberzeugung von der Wahrheit der Tugendlehren, ohne welche ihr Andenken keinen Einfluß hat.

Bey einigen Menschen nun, wie ich im Anfange gesagt habe, findet sich dieß alles, in einem so ungewöhnlich hohen Grade, daß dadurch das ganze System

ihres Lebens, so wie ihre Philosophie, in Unordnung geräth. Sie können ihre Aufführung ihren Ideen nicht anpassen: und oft machen sie ihre Grundsätze falsch, verworren und unverständlich, indem sie sie ihrer Aufführung anpassen wollen.

Nur diejenigen Menschen sind wahrhaftig weise, handeln tugendhaft, und sind glücklich, bey welchen, zwischen den beyden Zuständen, des Nachdenkens und der Action, wo nicht völlige Harmonie, doch ein Zusammenhang vorhanden ist. Dieses wird denjenigen leichter, deren Verstand oder deren Begierden einfältiger sind. Unter den ersten verstehe ich die Leute von bloß gesundem Verstande, gut gebohrne, gut erzogene Menschen: welche die gewöhnlichen Fähigkeiten von der Natur, die gewöhnliche Cultur und die nöthigsten Kenntnisse durch Erziehung oder ihren Fleiß bekommen haben; die weder sehr scharfsinnig, noch sehr dichterisch, aber richtig denken. Weil deren sämmtliche Ideen, folglich auch die moralischen, leichter hervorzubringen sind: so bieten sie sich ihnen auch zu den Zeiten dar, wenn sie nicht Muße haben, Ideen mühsam aufzusuchen, nicht Kräfte genug übrig haben, sich ihrenthalben anzustrengen. Ueberdieß sind ihre Vorstellungen, die Lehren ihrer Weisheit, weil sie minder abstract sind, anwendbarer auf die Verfassungen und Vorfälle des alltäglichen Lebens: sie sind dem Concreten näher; (welches sich daher auch eher nach ihnen beurtheilen läßt,) und sie können um deswillen besser zu Regeln der Aufführung in bestimmten Fällen dienen.

Mehr feurige oder mehr speculative Köpfe, können sich den practischen Gebrauch ihrer Grundsätze dadurch erleichtern, indem sie ihre Geschäfte sehr einfach machen. Denn außerdem, daß sie alsdann vor einem hohen Grade der Leidenschaft bewahrt bleiben; nie ihre ganze Thätigkeit so dabey erschöpfen, daß sie nicht sich der in ruhigern Stunden durchdachten oder empfundenen Wahrheiten, deutlich erinnern könnten; so ist es auch bey solchen Geschäften leichter, mit vollkommener Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung zu handeln. Je zusammengesetzter aber, je mehr gegen einander laufend die Zwecke, die Mittel, die mitwirkenden Ursachen sind: desto mehr Einschränkungen müssen die allgemeinen Regeln finden. Männer dieser Art aber sind einer solchen übereinstimmenden Aufführung, wo sie statt findet, fähig; unfähig hingegen, diese Biegsamkeit mit Anstand zu vereinigen. Sie können nur ganz vollkommen, oder sie müssen sehr mittelmäßig handeln.

Daher sind die Menschen, welche bey einem großen Genie, ein unruhig geschäftiges Temperament haben, besonders wenn sie sich noch dabey in weitläuftige Entwürfe des Ehrgeitzes oder der Gewinnsucht einlassen, oft den ärgsten Ausschweifungen oder den lächerlichsten Fehltritten unterworfen.

Um die Vollkommenheit eines Menschen zu bestimmen, könnte man hievon den Maaßstab entlehnen. Man könnte sagen, daß derjenige der vollkommene Mann ist, der keine seiner Handlungen, welche er in dem Drange der Geschäfte, oder dem Rausche gesell-

schaftlicher Fröhlichkeit gethan hat, in den Stunden der Muße und des Nachdenkens mißbilligen darf; und der hingegen alle die Ideen, welche er durch sein einsames Nachdenken entdeckt hat, in den Zeiten der Geschäftigkeit und des practischen Lebens anwendbar findet: der so denkt, daß er darnach handeln kann, und wirklich so handelt, wie er denkt.

Zweyter Anhang.

In diesem ganzen Buche wird die Tugend, auf der einen Seite, als Bemühung nach eigener Vollkommenheit, auf der andern, als Eifer für anderer Bestes, besonders für das öffentliche Wohl, angesehen. — Wie hängt beydes zusammen?

Es ist ein wahrer Satz: jeder tugendhafte große Mann, ist weniger mit sich selbst, das heißt, mit seinem äußern Wohl beschäftigt: er hat also Muße und Freyheit, auf andre zu denken. Denn erstlich: er bedarf des äußern Wohlstandes weniger, weil er in sich Quellen der Glückseligkeit besitzt, welche unabhängig, und ihm auf immer gesichert sind. Das empfindet er, wenn er es sich auch nicht deutlich denkt: und eben deswegen ist er in Absicht der äußern Güter, deren Nachjagung die übrigen Menschen selbstsüchtig macht, gleichgültiger oder zuversichtlicher. Er verlangt sie weniger, oder er glaubt, daß sie ihm nie fehlen können. Zum andern: er hat eine größere Sphäre der Activität, als die gemeine ist, nöthig; er will seine Zeit mit Gedanken, mit Entwürfen, mit Handlungen ausfüllen, die wichtig sind,

sind, und viel umfassen. Der Eigennutz, und die ewige Sorge für Nahrung und Kleider, für Reichthum und Eitelkeit, ist ihm zu leer, zu langweilig, zu wenig beschäftigend. Aber alles was auf mehrere Menschen, auf ganze Gesellschaften geht, das giebt seinem Verstande und Herzen, die ihnen zukommende Nahrung. — Leben und Wohlseyn bey andern, ist der Gegenstand, dessen Anblick uns die mannichfaltigsten angenehmen Empfindungen verschaft: es ist die Quelle fast jedes nicht sinnlichen Vergnügens: Combinationen von Vorstellungen zu einem gewissen Zwecke, Anstalten, Entwürfe, sind das, was den Verstand unterhält. Wodurch könnten also, eine Empfindungsfähigkeit und ein Verstand höherer Art, zu gleicher Zeit so befriedigt werden, als durch die Sorgen für das gemeine Wohl? Eine große Anzahl empfindender Wesen, von ihm selbst, durch kluge Veranstaltungen, glücklich gemacht, ist das anmuthigste Bild für die Imagination eines solchen Mannes. Und diese Veranstaltungen sind oft verwickelt genug, erfordern so viel Kenntniß, Beobachtung und Nachdenken, daß sie einen fähigen, und nach Uebung seiner Kräfte begierigen Mann wohl reitzen können. Drittens: so wie eine Anlage zur Tugend uns geneigt macht, die Sorge für Andre, und besonders für ganze Gesellschaften über uns zu nehmen: so wirkt die Beschäftigung mit dem gemeinen Wesen, um seinem Besten, rückwarts, tugendhafte Grundsätze zu befestigen. Alles was auf unser Wohl, als eines Individui, von außen einfließt, macht seinen ersten Eindruck auf den Körper, und durch denselben erst auf die Seele. Die Begierden darnach sind Leidenschaften, oder arten

sehr

sehr leicht in dieselben aus. Die Ideen, welche von diesen Gütern erregt werden, sind sinnlich: das Bestreben nach ihnen, der Genuß derselben, keines erweckt große Fähigkeiten, oder entwickelt Vollkommenheiten der Seele. Hingegen erfüllt, betäubt beydes dieselbe dergestalt, daß sie zu andern Beschäftigungen ganz untüchtig wird. Das aber, was auf unser Wohl, als eines Gliedes der Gesellschaft, eines Bürgers, eines Europäers, Einfluß hat, wirkt durch die Sympathie. Dieser Eindruck ist zugleich mannichfaltiger und schwächer. Er giebt der Seele mehr Seiten zum Nachdenken und Genusse: und von keiner raubt er ihr ihre Freyheit und ihre Unabhängigkeit. Diese Begierden stehen mehr unter der Herrschaft der Vernunft; sie handeln mehr nach Planen; sie überschreiten seltener ihre Schranken; endlich ist in ihrem Genusse mehr der Geist als der Körper beschäftigt. Es ist also der Natur gemäß: daß das Bestreben nach anderer Vortheil für näher verwandt mit geistiger Vollkommenheit, das heißt, mit Tugend angesehen wird, als das Bestreben nach eigenem: und dieß um desto mehr, je größer die Anzahl der Personen ist, die an jenen Vortheilen Theil nehmen, weil es um so viel gewisser eine Wirkung, oder um so viel sicherer ein Beförderungsmittel der Tugend ist.

Staats-Bibliothek Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Garve, Christian,

Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten

Bd.: 1

Breslau 1784

Bamberg, Staatsbibliothek -- L.r.o.184#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11728567-2
VD18 90491106-ddd